



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

JOSE MIGUEL FERREIRA-MARTINS

**AS FONTES DE MT 1-2**  
**CONTRIBUTOS PARA A EXEGESE**  
**DO EVANGELHO DA INFANCIA DE MATEUS**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad  
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1994



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis  
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 1 mensis martii anni 1994

Dr. Ioseph M. CASCIARO

Dr. Vicentius BALAGUER

Coram Tribunali, die 30 mensis maii anni 1992, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XXV n. 1



## APRESENTAÇÃO

«As fontes de Mt 1-2» é um estudo realizado com base no texto do chamado *Evangelho da infância de S. Mateus* investigando as suas fontes narrativas ou documentais.

A presente análise constitui um dos capítulos de um trabalho mais amplo centrado nos evangelhos da infância de Jesus (Mt 1-2; Lc 1-2), que pretende ser um contributo para a teologia bíblica da família cristã.

A ideia básica de todo o estudo é o conhecimento profundo de Família onde Cristo quis nascer e viver durante os seus largos anos de vida oculta, para daí retirar conclusões sobre o modelo de família que o cristão deve buscar na sua imitação pessoal e familiar do Mestre.

O primeiro passo é em boa medida familiar (1), e por outro, porque se intui que os informadores do Hagiógrafo, podem pertence à Sagrada Família.

No *excerptum*, que aqui se apresenta, trata-se apenas de estudar os primeiros capítulos de S. Mateus. A análise é principalmente literária com pontos de vista narratológicos. Parte-se da premissa —que para chegar a ser aqui considerada indiscutível, ocupa na tese um capítulo inteiro dedicado às fontes sinópticas— de que este material já se encontraria num texto primitivo arameu, do Evangelho. Os dois capítulos subdividem-se em quatro apartados destacáveis: a genealogia (1,1-17), a concepção virginal (1,18-25), a visita dos Magos (2,1-12) e a fuga (2,13-23).

O estudo parte do mais simples para o mais complexo, ou seja, da fuga até à genealogia, seguindo a ordem inversa à narração. Deste modo, estudam-se os relatos dos sonhos de José, claramente subdivididos em três perícopas narrativas curtas com as suas respectivas citações; daqui se passa à descrição viva e emotiva da chegada dos Magos e do seu encontro com Herodes e com o Menino, onde a acção decorre sem interrupções por parte do narrador; em seguida a análise recai sobre a questão historicamente delicada da

concepção virginal; e, por último, o texto mais enigmático que é o da genealogia.

Não se pretende dar soluções (2). Além de que a leitura do texto deve ser acompanhada das notas pelo que pedimos desculpas de serem tão longas.

Por último, gostaríamos de manifestar a mais sincera gratidão ao Professor D. José Maria Casciaro Ramírez, que aceitou o «risco», por assim dizer, de apadrinhar e incentivar esta iniciativa desde o princípio, quando os resultados eram, para não dizer negativos, pelo menos incertos, já que o campo de investigação a que nos proponhamos estava sobejamente percorrido por muitos que nos precederam nos últimos decénios e tentaram outras soluções para os relatos da infância.

Porto, 15 de Janeiro de 1994





## ÍNDICE DA TESE

	<u>Pág</u>
SIGLAS E ABREVIATURAS .....	7
INTRODUÇÃO .....	17

### CAPITULO I OS EVANGELHOS DA INFANCIA E AS FONTES SINÓPTICAS

Introdução .....	3
1.1. A questão .....	4
1.2. Os dados da questão .....	8
1.2.1. São Mateus .....	11
1.2.1.1. A forma .....	11
1.2.1.2. O conteúdo .....	15
1.2.1.3. Prioridade .....	17
1.2.1.4. O autor .....	20
1.2.2. São Marcos .....	21
1.2.2.1. A presença de Pedro .....	21
1.2.2.2. Unidade .....	26
1.2.3. São Lucas .....	21
1.2.3.1. Visão Geral .....	21
1.2.3.2. O material exclusivo de Lc .....	26
1.2.3.3. O autor .....	45
1.3. Uma solução para o problema .....	47
1.3.1. Soluções propostas .....	48
1.3.2. Uma solução alternativa .....	53
1.3.3. Porque é que Mc não tem um relato da infância? .....	60
Conclusão .....	64

### CAPITULO II AS FONTES DE MT 1-2

2.1. Mt 1-2 no contexto do Primeiro Evangelho .....	70
2.2. Análise literária de Mt 1-2 .....	73
2.2.1. A Fuga (Mt 2.13-23) .....	74
2.2.1.1. Os Relatos dos Sonhos (Mt 2,13s.19-23) .....	74
2.2.1.2. A Matança dos Inocentes (Mt 2,16-18) .....	78
2.2.1.3. As citações de reflexão (Mt 2,15.17s.23) .....	81

2.2.2. A. Visita dos Magos (Mt2,1-2) .....	91
2.2.2.1. Carácter dramático .....	92
2.2.2.2. Peculiaridades .....	94
2.2.2.3. Uma solução .....	98
2.2.3. A Conceição Virginal (Mt 1,18-25) .....	100
2.2.3.1. O sonho da Conceição (Mt 1,18-21.24s) .....	100
2.2.3.2. A citação de Is 7,14 (Mt 1,22s) .....	105
2.2.4. A Genealogia (Mt 1,1-17) .....	109
2.2.4.1. O título (Mt 1,1) .....	110
2.2.4.2. As Mulheres .....	113
2.2.4.3. O número catorze .....	116
2.2.4.4. A comparação com a Genealogia de Lc (Lc 3,23-38) .....	121
2.3. Uma hipótese de trabalho: Maria .....	123
Conclusão .....	131

### CAPITULO III AS FONTES DE Lc 1-2

3.1. Lc 1-2 no contexto do Terceiro Evangelho .....	136
3.2. Análise literária de Lc 1-2 .....	142
3.2.1. A estrutura de Lc 1-2 .....	143
3.2.2. O Ciclo do Baptista (Lc 1,5-80) .....	147
3.2.2.1. O Anúncio a Zacarias (Lc 1,5-22) .....	147
3.2.2.2. A Visitação a Isabel (Lc 1,23-45.56) .....	149
3.2.2.3. O Magnificat (Lc 1,4-55) .....	160
3.2.2.4. O Nascimento do Baptista (Lc 1.57-67.80) .....	170
3.2.2.5. A fonte do Ciclo do Baptista .....	174
3.2.3. O Ciclo de Jesus (Lc 2,1-40) .....	181
3.2.3.1. O trabalho do redactor (Lc 2,1-7.21-24.39s) .....	183
3.2.3.2. Os textos originais (Lc 1,8-20.25-38) .....	191
3.2.4. O Re-encontro no Templo (Lc 2,41-52) .....	198
Conclusão .....	200
3.3. Hipótese de trabalho: um sacerdote .....	203
Conclusão .....	208

### CAPITULO IV BREVES NOTAS PARA A EXEGESE DOS EVANGELHOS DA INFANCIA

4.1. A historicidade dos Evangelhos da Infância .....	215
4.1.1. A historicidade dos Evangelhos em geral .....	216
4.1.1.1. A questão .....	216
4.1.1.2. Os critérios de historicidade .....	221
4.1.1.3. Outros critérios .....	224



4.1.2. Serão os Evangelhos da Infância menos históricos? .....	227
4.1.2.1. A questão .....	227
4.1.2.2. A historicidade de Mt 1-2 .....	231
4.1.2.3. A historicidade de Lc 1-2 .....	238
4.2. O repúdio de Maria .....	243
4.2.1. O repúdio em Israel .....	247
4.2.2. O texto de Mateus .....	251
4.3. Virgindade e matrimónio .....	259
4.3.1. A doutrina do AT .....	260
4.3.1.1. Os desponsórios na Antiguidade em geral .....	260
4.3.1.2. Os desponsórios em Israel .....	262
4.3.1.3. A virgindade em Israel .....	272
4.3.1.4. O matrimónio de Marla e José no contexto bíblico .....	273
4.3.2. A doutrina do NT .....	278
4.3.2.1. A doutrina de Jesus (Mt 19,10-12 e par.) .....	280
4.3.2.2. A doutrina paulina (Ef 5,22-33; I Cor 7,25-38) ...	287
4.3.2.3. A doutrina subjacente ao Evangelho da Infância de Lucas (Lc 1,38) .....	293
Conclusão .....	296
Conclusão .....	299
BIBLIOGRAFIA .....	305





## BIBLIOGRAFIA DA TESE

### 1. *Manuais*

- Novum Testamentum graece et latine* (G. NOLLI, ed.) Cidade do Vaticano, 1981.
- Novum Testamentum graece et latine* (NESTLE ALAND, ed.), Stuttgart, 1987.
- LAGRANGE-LAVERGNE, *Synopsis evangelica, graece*, Barcelona, 1926.
- ALAND, K., *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart, 1964.
- BENOIT-BOISMARD-MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro Evangelios*, 2 tomos, Bilbao, 1975.
- ABEL, F.M., *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927<sup>12</sup>.
- ZERWICK, M., *Craecitas biblica*, Roma, 1966<sup>5</sup>.
- IDEM, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma, 1966<sup>3</sup>.
- IDEM, *An Analysis of the Greek New Testament*, I, Roma, 1974.
- BLASS-DEBRUNNER, *Grammatica di greco del Nuovo Testamento* (trad. it. de *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, 1976<sup>14</sup>), Bréscia, 1982.
- TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek. IV. Style*, Edimburgo, 1986.
- STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Munique, 1956<sup>2</sup>.
- KITTEL-FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (trad. it. de *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*), Bréscia, 1977.
- MOULTON-GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edimburgo, 1963<sup>4</sup>.

### 2: *Sobre a questao sinóptica (capítulo 1).*

- BALAGUER, V., *Testimonio y tradición en San Marcos. Narratología del segundo Evangelio*, Pamplona, 1990.
- BELLINZONI, A.J. (ed.), *The Two-Source Hypothesis A Critical Appraisal*, Macon (USA), 1985.
- BOISMARD, M.-E., *The Two-Source Theory at an Impasse*, NTS 26 (1979/80) 11.
- BUTLER, B.C., *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis*, Cambridge, 1951.
- CARMIGNAC, J., *La naissance des Évangiles synoptiques*, Paris, 1984.
- CASCIARO, J. M., *Estudios sobre cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona, 1982.

- CERFAUX, L., *Les unités littéraires antérieures aux trois premiers Evangiles*, Lovaina, 1957.
- IDEM, *Le problème sinoptique. A propos d'un livre récent*, Gembloux, 1962.
- CONZELMANN, H., *Theology of St. Luke*, Nova Iorque, 1960.
- D'ANGELO, M.R., *Women in Luke-Acts. A Redactional View*, JBL 109 (1990) 441-461.
- DE LA POTTERIE, I., *Les deux nombres de Jérusalem dans l'Évangile de Luc*, RScR 69 (1981) 57-70.
- FARMER, W.R., *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*, Nova Iorque, 1964.
- FITZMYER, J.A., *El Evangelio según Lucas* (trad esp de *The Gospel According to Luke*, Nova Iorque, 1981); vol I, Madrid, 1986.
- FRANCE, R.T., *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids-Leicester, 1985.
- GERHARDSSON, B., *The Origin of the Synoptic Tradition*, Filadélfia, 1979.
- HAWKINS, J.C., *Horae Synopticae*, Oxford, 1909.
- KNOX, W.L., *The Sources of the Synoptic Gospels. II*, Cambridge, 1953.
- LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1941<sup>5</sup>.
- IDEM, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1948<sup>8</sup>.
- IDEM, *Évangile selon Marc*, Paris, 1966<sup>9</sup>.
- LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, 1956.
- LOWER, M.-FLUSSER, D., *Evidence Corroborating a Modified Proto-Matthean Synoptic Theory*, NTS 29 (1983/1984) 20-47.
- LUNGAN, D. L. (ed.), *The Interrelations of the Gospels. A Symposium led by M.-E. Boismard - W. R. Farmer - F. Neirynck. Jerusalem 1984*, Lovaina, 1990.
- MARTIN, R.A., *Syntactical Evidence of Semitic Sources in Greek Documents*, Missoula, 1974.
- IDEM, *Syntax Criticism of the Synoptic Gospels*, Lewiston (USA)-Queenston (Canada), 1987.
- MASSAUX, E., *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Lovaina, 1986.
- MONTEFIORE, H., *Does «L» Hold Water?*, JTS 12 (1961) 59s.
- MORGENTHALER, R., *Statistische Synopse*, Zurich, 1971.
- NEIRYNCK, F., *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark*, Lovaina, 1974.
- IDEM, *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek*, Lovaina, 1988.
- REICKE, B., *The Roots of the Synoptic Gospels*, Filadélfia, 1986.
- SCHWEIZER, E., *Eine hebraisierend Sonderquelle des Lukas?*, ThZ 6 (1950) 161-185.
- TUCKETT (ed.), *Synoptic Studies. The Ampleforth Conferences of 1982 and 1983*, Sheffield, 1984.
- VAGANAY, L., *Le problème sinoptique. Une hypothèse de travail*, Tournai-Paris, 1966<sup>2</sup>.
- WENHAM, J., *Redating Matthew, Mark and Luke. A fresh Assault on the Synoptic Problem*, Londres, 1991.



### 3. *Sobre os Evangelhos da Infância em geral (capítulos II e III).*

- ARANDA, G., *Los Evangelios de la Infancia de Jesus*, ScrTh 10 (1978) 793-848.
- BOSLOOPER, T. D., *The Virgin Birth*, Filadélfia Londres, 1962.
- BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia* (trad. esp. de *The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Nova Iorque, 1977), Madrid, 1982.
- FEUILLET, A., *Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de saint Matthieu et de saint Luc*, Cidade do Vaticano, 1990.
- FREITAS FERREIRA, J. de, *A conceição virginal de Jesus*, Roma, 1980.
- HENDRICKX, H., *Los relatos de la infancia* (trad. esp. de *Infancy Narratives*, Londres, 1984<sup>2</sup>), Madrid, 1986.
- PÉREZ RODRIGUEZ, G., *La infancia de Jesús (Mt 1-2; Lc 1-2)*, Salamanca, 1990.
- LAURENTIN, R., *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exegèse et semiotique historicité et théologie*, Paris, 1983<sup>2</sup>.
- IDEM, *Les Evanglies de Noël*, Pans, 1985.
- MACHEN, J. G., *The Virgin Birth of Christ*, Nova Iorque-Londres, 1930.
- PERROT, C., *Los relatos de la infancia de Jesus. Mt 12. Lc 1-2*, Estella (Espanha), 1978.
- SAHLIN, H., *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala, 1945.

### 4. *Sobre Mt1-2 (capítulo II).*

- DAVIS, C.T., *Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23*, JBL 90 (1971) 404-421.
- DIEZ MACHO, A., *Deras y exégesis del Nuevo Testamento*, in «Sefarad» 35 (1975) 37-89.
- IDEM, *Jesus ho Nazoraiois*, in «Quaere Paulum» («Miscelanea homenaje a Mons. Lorenzo Torrado»), Salamanca, 1981, 9-26.
- FITZMYER, J. A., *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, NTS 7 (1960/61) 297-333.
- FRANCE, R. T., *The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication*, NTS 27 (1980/81) 233.
- IDEM, *Herod and the Children of Bethleem*, NT 21 (1979) 98120.
- HEIL, J. P., *The Narrative Roles os the Women in Matthew's Genealogy*, Biblica 72 (1991) 538-545.
- HOWARD, G., *A Primitive Hebrew Gospel of Matthew and the Tol'doth Yeshu*, NTS 34 (1988) 60-70.
- JOHNSON, M., *The Purpose of Biblical Genealogies, with special reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, Cambridge, 1988<sup>2</sup>.
- LEON-DUFOUR, X., *El anuncio a José*, EE 44 (1969) 59-76.

- MASSON, J., *Jésus, fils de David dans les généalogies de st Mt et de st Lc*, Paris, 1982.
- METZGER, B. M., *The Formula Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and the Mishnah*, JBL 70(1951)297-307.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Evangelios de la Infancia. IV. Nacimiento e Infancia de Jesús en San Mateo*, Madrid, 1990.
- NOLAN, B. M., *The Royal Son of God The Christology of Manheew 1-2 in the Setting of the Gospel*, Göttingen, 1979.
- PAUL, A., *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, Paris, 1968.
- SEGALLA, G., *Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia in Matteo*, Bréscia, 1987.
- SOARES PRABHU, G.M., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Inquiry into the Tradition History of Mt 1-2*, Roma, 1976.
- SPICQ, C., «Joseph son mari, étant juste...» (Mt 1,19), RB 71 (1964) 206-214.
- STENDAHL, K., *Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2*, in «Beihefte ZNW» 26, Berlin, 1964, 94-105.
- VIVIANO, B.T., *The Genres of Matthew 1-2: Light from I Timothy 1,4*, RB 97 (1990) 31-53.
- ZATELLI, J., *The Rachel's Lament in the Targum and other Jewish Interpretation*, RivBib 39 (1991) 477-490.

##### 5. Sobre Lc 1-2 (capítulo III).

- AUDET, J.P., *L'annonce à Marie*, RB 63 (1956) 346-374.
- AYTOUN, R. A., *The Ten Lukan Hymns of the Nativity in their Original Language*, JTS 18 (1917) 274-288.
- FARRIS, S. C., *On Discerning Semitic Sources in Luke 1-2*, in «Gospel Perspectives» 2, Sheffield, 1981, 201-237.
- IDEM, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives*, Sheffield, 1985.
- FITZMYER, J. A., *El Evangelio según Lucas* (trad. esp. de *The Gospel According to Luke*, Nova lorque, 1981), vol. II, Madrid, 1986.
- GHIBERTI, G., *Lc 1,48b: anche genere agiografico?* RivBib 39 (1991) 133-143.
- GRYGLEWICZ, F., *Die Herkunft Hymnen des Kindheitsevangelium das Lukas*, NTS 21 (1974/75) 265-273.
- GUEURET, A., *L'engendrement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon Luc*, Paris, 1983.
- IRIGOIN, J., *La composition rythmique des cantiques de Luc*, RB 98 (1991) 5-50.
- JONES, D., *Background and Character of Lukan Psalms*, JTS 29 (1968) 19-50.
- LAURENTIN, R., *Traces d'allusions étymologiques en Lc 1-2*, Biblica 37 (1956) 435-456.
- IDEM, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1964<sup>4</sup>.



- IDEM, *Jésus au Temple: Luc 2,41-52*, Paris, 1966.
- LEGRAN, D. L., *L'annonce à Marie. Une apocalypse aux origines de l'Evangile*, Paris, 1981.
- LUDIN JANSEN, H., *Die Spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr «Sitz im Leben»*, Oslo, 1937.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Evangelios de la Infancia. I. Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*, Madrid, 1983.
- IDEM, *Los Evangelios de la Infancia. II. Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia*, Madrid, 1986.
- IDEM, *Los Evangelios de la Infancia. III. Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2*, Madrid, 1987.
- STOCK, K., *Die Berufung Marias (Lk 26-38)*, Biblica 61 (1980) 457-491.
- THOMAS, J., *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.C - 300 apr. J.C.)*, Gembloux, 1935.
- TORREY, C. C., *Medina and «Polis», and Luke 1,39*, HarvThR 17 (1924) 83-91.
- TURNER, N., *The Relation of Luke I and 2 to Hebraic Sources and to the Rest of Luke-Acts*, NTS 2 (1955/56) 100.
- VALENTINI, A., *Il Magnificat. Genere letterario. Struttura. Egesi*, Bolonha, 1987.
- VAN JERSEL, B., *The Finding of Jesus in the Temple*, NT 4(1960)181-173.
- WINTER, P., *Magnificat and Benedictus - Maccabean Psalms?*, BJRL 37 (1954) 328-347.
- IDEM, *Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel*, NTS 1 (1954/55) 111-121.
- IDEM, *Hoti Recitativum in Luke 1,25.61; 2,23*, HarvThR 48 (1955) 213-216.
- IDEM, *On Luke and Lukan Sources. A Reply to the Reverend N. Turner*, ZNW 47 (1956) 217-242.

6. *Sobre a análise histórico-teológica sobre a Família de Jesus (capítulo IV).*

- AA.VV., *La sexualidad. Aproximación bíblica*, Biblia y fe 18(1992)3-135.
- ALVES PEREIRA, B., *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris, 1930<sup>2</sup>.
- AMMASSARI, A., *Un profilo biblico del matrimonio. Note di esgesi*, Roma, 1977.
- BALTENSWEILER, H., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento. Ricerche esegetiche su matrimonio, celibato e divorzio*, Bréscia, 1981.
- BAUCKHAM, R., *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edimburgo, 1990.
- BLOMBERG, C.L., *The Historical Reliability of the Gospels*, Downers Grove (USA)-Leicester, 1987.
- BONSIRVEN, J., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris, 1948.
- BROUDÉHOX, J.-P., *Mariage et famille chez Clément d'Alejandro*, Paris, 1970.
- CABA, J., *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid, 1971.

- CASCIARO, J. M. (ed.), *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona, 1989.
- COHEN, B., *Betrothal in Jewish and Roman Law*, Nova Iorque, 1956.
- CROUZEL, H., *Virginité et mariage selon Origène*, Paris-Bruges, 1963.
- DACQUINO, P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Leumann (Itália), 1984.
- DAUVILLIER, J., *Le droit du mariage dans les cités grecques et hellénistiques d'après les écrits de saint Paul*, in *Revue internationale des droits de l'antiquité* 7 (1960) 149-164.
- DE NANTEUIL, H., *Sur les dates de la naissance et de la mort de Jésus*, Paris, 1988.
- DIEZ MACHO, A., *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia*, Madrid, 1978.
- DIEZ MACHO, A., *La historicidad de los Evangelios de la infancia*, Madrid, 1977.
- DUPONT, J., *Mariage et divorce dans l'Évangile. Matthieu 19, 3-12 et parallèles*, Bruges, 1959.
- EDWARDS, O., *Herodian Chronology*, *Palestinian Exploration Quartely* 114 (1982) 29-42.
- FEUILLET, A., *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament*, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 60 (1976) 261-280.
- FIRPO, G., *Il problema cronologico della nascita di Gesu*, Bréscia, 1983.
- FRANCE, R.T., *Scripture, Tradition and History in the Infancy Narratives of Matthew*, in «*Gospel Perspectives*» II, Sheffield, 1981, 239-266.
- JÓAO PAULO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II. II-V*, Cidade do Vaticano, 1980-1982.
- KÄSEMANN, E., *Das problem des historischen Jesu*, *JTK* 51 (1954) 125-153.
- KLAUSNER, J., *Jesús de nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Barcelona, 1989.
- KÖHLER, L., *The Hebrew Man*, Londres, 1956.
- LAGRANGE, M.-J., *Où en est la question du recensement de Quirinus?*, *RB* 8(1911)60-84.
- LAMBIASI, F., *El « Jesús » de la historia. Vías de acceso* (trad. esp. de *Gesu di Nazaret. Una verifica storica*, C. Monferrato, 1983), Santander, 1985.
- LATOURELLE, R., *L'accès à Jésus par les Évangiles. Histoire et herméneutique*, Paris-Tournai-Montreal, 1978.
- LE DEAUT, R.A., *À propos d'une définition de midrash*, *Biblica* 50 (1969) 395-414.
- LEGRAND, L., *La doctrina bíblica de la virginitad* (trad. esp. de *The Biblical Doctrine of Virginity*, Londres, 1963), Estella (Espanha), 1967.
- LEON-DUFOUR, X., *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona, 1966.
- LYONNET, S., *Virginité et maternité divine d'après le récit de l'Annonciation*, Roma, 1957.

- MCARTHUR, H.K., *A Survey of Recent Gospel Research*, Interpretation 18(1964)29-55.
- MEYER, B.F., *Objectivity and Subjectivity in Historical Criticism of the Gospel*, in *Symposium*, 546-560.
- ORY, A., *Retrouver l'historicité des Évangiles. Une initiation à l'exégèse fonctionnelle*, Saint Trond (Belgica).
- RICHARDS, H.J., *The Three Kings (Mt ii,1-12)*, Scripture 8(1956)23-38.
- SARMIENTO, A. (ed.), *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 1980.
- STRAMARE, T., *Matteo divorzista? Studio su Mt 5,32 e 19,9*, Bréscia, 1986.
- TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Roma, 1982.
- WESTBROOK, *Adultery in Ancient Near Eastern Law*, RB 97 (1990) 542-580.

Abreviaturas bibliográficas:

- |                   |   |
|-------------------|---|
| Conceição         | FREITAS FERREIRA, J. de, <i>A conceição virginal de Jesus</i> , Roma, 1980.   |
| Ev Mt             | LAGRANGE, M.-J., <i>Évangile selon saint Matthieu</i> , Paris, 1948 <sup>8</sup> .  |
| Infancia          | PÉREZ RODRIGUEZ, G., <i>La infancia de Jesús (Mt 1-2; Lc 1-2)</i> , Salamanca, 1990.  |
| Nac Mt            | MUNOZ IGLESIAS, S., <i>Los Evangelios de la Infancia. IV. Nacimiento e Infancia de Jesus en San Mateo</i> , Madrid.   |
| Nac. Mesías       | BROWN, R. E., <i>El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia</i> (trad. esp. de <i>The Birth of the Messiah. A Commentary of the Infancy Narratives in Matthew and Luke</i> , Nova Iorque, 1977), Madrid, 1982. |
| Quot.             | SOARES PRABHU, G. M., <i>The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Inquiry into the Tradition History of Mt 1-2</i> , Roma, 1976.  |
| Sauveur           | FEUILLET, A., <i>Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de l'enfance de saint Matthieu et de saint Luc</i> , Cidade do Vaticano, 1990.   |
| Storia annunciata | SEGALLA, G., <i>Una storia annunciata. I racconti dell'infanzia in Matteo</i> , Bréscia, 1987.  |
| Symposium         | LUNGAN, D. L. (ed.), <i>The Interrelations of the Gospels. A Symposium led by M.-E. Boismard - W.R. Farmer - F. Neirynck. Jerusalem 1984</i> , Lovaina, 1990.   |

*revistas.*

BJRyL	Bulletin of the John Rylands Library.
BZ	Biblische Zeitschrift.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
EB	Estudios Bíblicos.
EE	Estudios Eclesiásticos.
HarvThR	Harvard Theological Review.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JThS	Journal of Theological Studies.
NT	Novum Testamentum.
NTS	New Testament Studies.
RB	Revue Biblique.
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RivBib	Rivista Biblica.
RScR	Recherche des Sciences Religieuses.
ScCatt	Scuola Cattolica.
ScrTh	Scripta Theologica.
StTh	Studia Theologica.
ThZ	Theologische Zeitschrift.
VT	Vetus Testamentum.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.



# AS FONTES DE MT 1-2.

## CONTRIBUTOS PARA A EXEGESE DO EVANGELHO DA INFANCIA DE MATEUS

Para dar início à análise literária do Evangelho da Infância de Mateus, devemos partir de hipóteses sobre o Primeiro dos Sinópticos, quanto à sua origem como texto e quanto às fontes de que serviu o seu autor; não é este o lugar mais idóneo para justificar as nossas propostas neste campo, pelo que nos limitamos a enunciá-las: (1) que Mt tenha sido redactado provavelmente na Galileia, na primeira hora da expansão apostólica fóra de Jerusalém, com um fim marcadamente didáctico e apoloético, não necessariamente polémico, mas sim catequético num ambiente polémico; (2) que Mt seria o resultado da testemunha ocular ou auditiva do autor —Mateus— e que, em princípio, nenhum material constava em fontes documentais prévias, excepto, talvez, o *guião do catequista* uma espécie de rascunho sobre aquelas acções e palavras mais salientes de Jesus, para ajuda dos primeiros agentes da pregação, que o próprio Mateus teria redigido ainda em Jerusalém.

### 1. MT 1-2 NO CONTEXTO DO PRIMEIRO EVANGELHO

A crítica é hoje unânime em reconhecer que os dois primeiros capítulos do Primeiro Evangelho se inserem facilmente na obra mateana. A sua unidade estilística não é posta em causa e a atribuição ao mesmo redactor de todos os capítulos de Mt parece estar fóra de questão<sup>1</sup>.

No entanto, Mt 1-2 apresenta uma *separabilidade temática* notável: Mt 3-28 não corresponde à continuação, do Evangelho da Infância<sup>2</sup>.



O Evangelho da Infância, porém, mantém uma forte unidade estilística e temática interna<sup>3</sup>.

Mt 1-2 parece assim uma única peça, independente do resto do Evangelho, redigida por Mateus e acoplada ao seu Proto-Mt que talvez começasse no cap. 3, mas cuja existência como texto é anterior à inclusão pelo Hagiógrafo na sua obra<sup>4</sup>.

É lógico, portanto, colocar o problema das fontes<sup>5</sup>.

## 2. ANALISE LITERARIA DE MT 1-2

A unidade estilístico-temática interna de Mt 1-2 não impede que se distingam peças de valor narrativo muito diferente, de diferente gênero literário: a Genealogia, não pretende narrar para inventariar (em Mt 1,1-17, como veremos, há mais do que uma mera inventariação dinástica), a Conceição Virginal apresenta também características que a permitem isolar do resto do texto (a *inclusio* sobre a inexistência de relações conjugais entre Maria e José é afirmada como abertura e conclusão do relato: *prin ê synelthein*, I, 18; *kai ouk eginosken autên*, 1,25). Por fim, no capítulo segundo, embora seja mais difícil discernir quanto à sua estrutura<sup>6</sup>, vamos considerar duas unidades: a Visita dos Magos (2,1-12) e a Fuga (2,13-23), embora a sua separação seja, de certo modo, artificial.

Começaremos a nossa análise pela última parte (a Fuga), porque nos parece ser aquela cuja leitura é mais simples e acessível, e retrocederemos desde aí para a Genealogia.

### 2.1. A Fuga (Mt 2,13-23)

#### 2.1.1. Os Relatos dos Sonhos (Mt 2,13-14.19-23)

Os relatos dos sonhos de José (cfr. 1,20-25; 2,13-15. 19-23) apresentam um grau de *mimesis* narrativa, i.e., de imitação literária da realidade histórica, muito menor que o da Visita dos Magos (ou mesmo da Matança dos inocentes)<sup>7</sup>. Os sonhos do segundo capítulo são narrados com pressa por chegar aos destinos geográficos

cos, sobretudo aquele que é final: Nazaré. Sóbrios de elementos narrativos, parecem estar construídos segundo um modelo estereotipado (muito do gosto semita, aliás), que se repete ciclicamente<sup>8</sup>.

O carácter repetitivo e formulário não tem nada de anormal em Mt que manifesta preferência por este tipo de procedimentos semitas, mas indica sub-unidades a isolar<sup>9</sup>.

O Sonho de Belém e o Sonho de Nazaré são completados por duas citações de reflexão que apresentam traços comuns (cfr. 2,15.23): são mais curtas que as restantes de Mt 1-2<sup>10</sup>, e são introduzidas com conjunções de finalidade *hina*, *hopôs* («para que»).

No entanto, o Sonho de Nazaré apresenta uma série de características literárias diferentes dos restantes sonhos. A situação é descrita também com um genitivo absoluto participial mas agora a descrição parece interna e não externa ao actante: *akousas de hoti* («ao saber que...»), que permitiria pensar num valor não temporal mas causal. Agora, em vez de descrever a apanção do Anjo do Senhor a narração refere o temor de José —*ephobêthê*<sup>11</sup>— mas o sonho propriamente dito só é referido elipticamente, sem menção do seu conteúdo, embora deixe prever que seja concorde com a execução do movimento por José. Esta execução dá-se empregando a forma verbal já surgida antenormente —*anechorêsen* (cfr. 2,14.22)— e com um uso duplo de *eis* («para», «em direcção a»)<sup>12</sup>. Existe também uma certa novidade na referencia geográfica a Galileia não é tratada como o Egipto, ou a Terra de Israel, ou a Judeia, mas é concretizada numa povoação, que se apresenta pela primeira vez ao leitor —*eis polin genomenên Nazareth* («para uma aldeia chamada Nazaré»)<sup>13</sup>. Tudo isto concorda com a ênfase de Nazaré posta na citação de reflexão (cfr. 2,23)<sup>14</sup>.

### 2.1.2. A Matança dos Inocentes (Mt 2,16-18)

No entanto, entre o Sonho de Belém e o do Egipto, que mantêm uma forte ligação literária, introduz-se a narração da Matança dos Inocentes (cfr. 2,16-18), que apresenta algumas características peculiares em relação aos relatos dos Sonhos. Começa com um *tote* («então») e o participio que se segue vem em nominativo, não em genitivo: *idon* («ao ver»)<sup>15</sup>. Estamos diante de um relato com um maior grau de dramatização e teatralidade. A narração «desacelera-

se» por momentos, na sua correria para Nazaré, e não podemos deixar de notar um certo efeito emocional no leitor<sup>16</sup>.

Constatamos assim que, por um motivo que ainda desconhecemos, o narrador altera o ritmo do seu discurso com acelerações e desacelerações. Desde que os Magos partiram o relato corre ligeiro pela geografia alavés da narração dos Sonhos contados de modo estereotipado e sóbrio, fazendo realçar sobretudo a obediência de José aos mandatos recebidos em sonhos<sup>17</sup>, mas assume um cariz vivo e teatral na descrição da Matança dos Inocentes.

Ora a teatralidade da perícopa da Matança dos Inocentes, sobretudo através da citação de reflexão que usa, não tem nenhuma justificação teológica plausível<sup>18</sup>. É, quanto a nós, um desses «efeitos de realidade», que denunciam o narrador de um facto histórico, a sua sincerdade ao narrar.

### 2.1.3. *As Citações de Reflexão (Mt 2,15.17s.23)*

Analisemos agora as citações de reflexão. Elas são quatro em Mt 1-2, das quais três se concentram nesta parte (cfr. 2, 15. 17s.23).

Se é verdade que o relato se pode considerar totalmente encajado e lógico —e julgamos que sim<sup>19</sup>— as duas citações de 2,15 e 2,23 (as citações curtas) são um impecilho ao fluir da narração. A sobriedade do relato dos Sonhos de José não indica desinteresse por estes uma vez que as citações reflexivas confirmam o interesse do narrador por eles. Parecem ter justamente uma função evidenciadora<sup>20</sup>. Referem-se sobretudo à geografia e nisto a sua inserção na finalidade geral de Mt 2 é perfeita, enquanto em 2,18 a preocupação do narrador é gratuita até ao ponto de colocar a sua autoridade em Jeremias, que é mencionado, quando a omissão do nome do profeta reforça para um hebreu o peso da sentença por estar compreendida pela autondade própria de toda a Escritura<sup>21</sup>.

Vejamos ainda a origem destas citações de reflexão.

As citações reflexivas são, segundo o estudo de G. M. Soares Prabhu, um recurso literário predilecto do Primeiro Evangelista<sup>22</sup>. Deve ser objecto da nossa atenção não só o seu conteúdo como a fórmula pela qual são introduzidas: o conteúdo costuma carac-



terizar-se pela preferência do TM; a fórmula de introdução é exclusiva de Mateus, inexistente na literatura extra-bíblica<sup>23</sup>, e introduz geralmente o conteúdo fóra da secção narrativa, quando o relato está finalizado; então usa o verbo *plerôo* em passivo («foi cumprido»), para fazer a união redaccional do conteúdo com o contexto narrativo<sup>24</sup>.

A citação de 2,15 é o exemplo mais típico daquilo que acabámos de dizer, com a excepção da ênfase posta na autoridade divina<sup>25</sup>.

A citação de 2,17s denota duas irregularidades: a fórmula introductória iniciada com *tote*, e a ausência de um carácter mi-dráshico claro<sup>26</sup>.

Por fim, a citação de 2,23 é a mais difícil de entender e explicar, porque é nitidamente messianica<sup>27</sup> e porque não corresponde às palavras textuais de nenhuma passagem bíblica<sup>28</sup>. As explicações que se deram, até hoje, não são demasiado convincentes, sobretudo por negligenciar o carácter geográfico que parece ter esta citação. Talvez aquela que mais nos agrada é a que vê em *Nazôraios* um jogo de palavras entre um provável apelativo despectivo de Jesus ou o verbo aramaico «esconder» ou «ocultar» (*nzr*) e o nome da povoação galilaica em questão<sup>29</sup>. Nazaré era, de facto, uma terra perdida e insignificante da Galileia, desprezável até para os próprios galileus (cfr. Jo1,46); ao designar o Messias com o apelativo de «o Nazareno» —*ho Nazôraios*— estar-se-ia a realçar a sua condição desprezável, insignificante, ou simplesmente obscura<sup>30</sup>.

Voltando a contemplar o relato da Fuga em geral, resta-nos constatar que ele apresenta uma série de *amorces*, que são como adiantamentos do narrador ao tempo em que no relato os acontecimentos deveriam ser contados, se se pretendesse ser fiel ao seu decorrer real<sup>31</sup>. Assim, em 2,15 narra-se a morte de Herodes quando ele actua no versículo seguinte; o mesmo sucede em 2,19, com respeito ao anúncio angélico do Sonho do Egito. Tal não acontece, porém, para o Sonho de Nazaré, o qual não é antecipado. Dá a impressão de que o narrador não nos quer dizer o motivo pelo que José partiu para a Galileia, para a aldeia chamada Nazaré. Ele só nos permite entender que isso estava previsto pelos profetas<sup>32</sup>.

*Em conclusão:*

O relato da Fuga apresenta, como é notado pela crítica, uma diferenciação notável entre os Sonhos, narrados de forma estereotipada, e sem outra finalidade que a de evidenciar a docilidade de José ao mandato do Anjo, e a narração da Matança dos Inocentes, contada de forma viva e emocionada, embora carecendo de qualquer intencionalidade que não seja meramente narrativa. Esta diversidade narratológica não implica, quanto a nós, diversidade de narrador, já que os Sonhos e o relato da Matança se compenetraram de modo harmónico.

Todo o relato da Fuga, visto no seu conjunto, parece ter uma intencionalidade didáctica, perfeitamente aproveitada por Mateus, o seu redactor final, cuja pena parece ser mais evidente em 2,22s: a de justificar porque é que o Messias era originário de Nazaré. A Galileia estava já explicada na citação de Isaias (cfr. Is 8,23-9,1 em Mt 4,14s), mas Nazaré não tinha ainda uma base teológica (didáctica, portanto) aceitável.

Constatemos, no entanto, que se o relato da Fuga resolve o problema teológico da origem nazarena de Jesus, ele não resolve o problema histórico, que se poderia colocar nos seguintes moldes: porque é que José, tendo que abandonar a Judeia por alguma ameaça que representava Arquelau, escolheu Nazaré, na Galileia, como lugar definitivo de residência? não podemos aceitar que a resposta seja dada através da citação de Mt 2,23; isso seria inverter os termos do problema. Mt 2,23 constroi-se midrashicamente para explicar um facto; esse facto não pode ter sido produzido pela leitura deste midrash cristão.

## 2.2. *A Visita dos Magos (Mt 2,1-12)*

Reconhecemos com K. Stendahl que o capítulo segundo de Mt pode ter uma finalidade apologético-locativa, para justificar a origem do Messias, num ambiente judaico-palestinense<sup>33</sup>, mas A. Paul não deixa de ter razão ao complicar esta análise simplista, afirmando que Mt 2 é divisível em duas finalidades apologético-locativas: 2,1-12 preocupado pelo *ubi* («onde») do Nascimento de Jesus, e 2,13-23 pelo *unde* («desde onde») da sua manifestação pú-

blica a Israel<sup>34</sup>. No entanto, só aparentemente o relato da Visita dos Magos pode indicar uma preocupação apologetico-locativa<sup>35</sup>.

### 2.2.1. *Carácter dramático*

A característica mais saliente deste relato é o seu dramatismo e viveza, que concorda com a descrição da Matança dos Inocentes, e que recorda a forma de relatar do Segundo Evangelista<sup>36</sup>.

O drama que se constroi aqui será consumado mais tarde, mas o relato não perde viveza por deixar de considerar Herodes, metido nas suas ânsias e desconfianças senis, e passar a acompanhar exclusivamente os Magos na sua viagem até Belém. O relato tem duas consumações: uma primeira para os Magos na sua adoração do Menino, e uma segunda, para Herodes na sua perseguição do Rei dos Judeus. No entanto, as duas conclusões estão subordinadas à conclusão da Fuga, porque não se referem aos Magos ou ao Rei mas a Jesus Menino; e quanto a Jesus-Menino o relato só conclui em 2,23<sup>37</sup>.

### 2.2.2. *Peculiaridades*

Analisemos agora algumas singularidades deste relato:

(1) A focalização da narração parece ser interna e estar em Jerusalém no momento em que chegam os Magos, para depois presenciarem a sua entrevista com Herodes e acompanhá-los na viagem a Belém<sup>38</sup>

(2) Belém parece interessar ao narrador, que usa a expressão *en Bêthleem tês Ioudaias*, duas vezes (2,1.5), uma vez na forma *Bêthleem gê Iouda* (2,6) e uma quarta vez na sua forma simples —*Bêthleem* (2,8)—. Esta referência tão insistente sugere alguma actividade redaccional ou do próprio narrador sobre o texto<sup>39</sup>

(3) o uso do verbo «gerar» em 2,1, parece fazer apelo a um interesse didáctico mais do que narrativo, uma vez que neste versículo se narra sobretudo o Nascimento de Jesus<sup>40</sup>.

(4) os Magos afastam-se do narratário sem que se tenha podido saber mais informação sobre eles, dando a impressão de que o próprio narrador não os conhece bem<sup>41</sup>.

(5) A citação de Miq 5,1 foi deliberadamente alterada para conseguir uma relevância maior de Belém (e esta, como vimos, dentro de Judeia)<sup>42</sup>.

(6) A informação sobre Herodes é ingénua, e provavelmente falsa<sup>43</sup>; ora ambas coisas são contraditórias: se uma informação é falsa e ingénua, a farsidade não provem do narrador mas de alguma fonte anterior.

(7) Maria é encontrada no relato surpreendentemente só; não está José, que é sempre o protagonista e a figura que se realça. Como explicar esta ausência? É necessário reconhecer que a Visita dos Magos não obedece exactamente à finalidade que encontrámos para a Fuga, embora não se lhe oponha<sup>44</sup>.

### 2.2.3. *Uma Solução*

Adiantamos uma solução possível dado o impasse a que chegam os autores para explicar o conjunto de fenómenos estranhos desta perícopa: os Magos necessitariam de um intérprete ao chegar a Jerusalém, não só para entender-se com Herodes, como também para contactar com Maria. Este intérprete conheceria a surpresa de Jerusalém pela chegada dos Magos, e escutaria da sua própria boca, no seu idioma natal, a pergunta que eles fizeram (cfr. 2,2); quando o Rei os convocou esteve presente assistindo às palavras deste e ao seu mandato sobre os estrangeiros (cfr. 2,8); teria sido enviado com os Magos para conduzi-los a Belém, e informar-se do que sucedia; ao chegar à casa de José encontraria Maria, e contar-lhe-ia quem eram aquelas ilustres personalidades; mas, como enviado que era de Herodes terá relatado as coisas do modo falso que já fôra empregue pelo Idumeu: a convocação do Sinédrio, o desejo piedoso do Rei, etc. o intérprete é quem justifica a focalização interna do relato primeiro em Jerusalém, depois na entrevista com Herodes, finalmente no caminho para Belém. Este homem —agente do palácio—, poderia ser quem informou o Rei de que os Magos tinham voltado por outro caminho, fazendo constar-lhe que fôra enganado por eles<sup>45</sup>.



### *Em conclusão:*

O relato da Visita dos Magos (2,1-12) parece não corresponder ao interesse teológico do narrador, excepto para o primeiro versículo, preocupado em situar a concepção e nascimento de Jesus em Belém da Judeia. Pelo contrário, o restante material (2,2-12) parece ser o resultado de uma narração viva, embora não julgamos que lendária já que tem um carácter teologicamente desinteressado e gratuito, sobre os acontecimentos vividos nessa ocasião.

### 2.3. *A Conceição Virginal (Mt 1,18-25)*

#### 2.3.1. *O Sonho da Conceição (Mt 1,18-21.24s)*

Estamos de novo perante um relato de um sonho de José; desta vez, porém, o sonho não contém um mandato de deslocação geográfica, mas parece conter uma revelação quase sem mandato explícito, embora com um mandato implícito, que José, como era justo (cfr. 1,19), captou imediatamente<sup>46</sup>.

Estamos também, de novo, diante de uma narração que não é viva (tal como o serão a Visita dos Magos e a Matança dos Inocentes); mas assume um tom sóbrio, sério, quase solene<sup>47</sup>.

No entanto encontramos aqui alguma actividade do *autor implicado* —i.e., o primeiro narrador— que parece ter uma intencionalidade didáctica sobre a figura de José<sup>48</sup>. Estamos diante de uma narração com uma *focalização zero*, onde o narrador sabe mais do que qualquer personagem interveniente no relato<sup>49</sup>. As palavras do Anjo, pelo contrário, revelam algo que, sem estar directamente em desacordo com a perspectiva do narrador, manifestam uma realidade ligeiramente diferente<sup>50</sup>. Notemos, contudo, que o narrador não se preocupou por apagar estes vestígios de contradição interna no seu texto; esta é, quanto a nós a prova mais tranquilizadora da sua fiabilidade<sup>51</sup>.

O narrador quer sem dúvida realçar a figura de José<sup>52</sup>. José fôra recompensado por Deus com a Paternidade sobre o Messias, Maria simplesmente encontrara um filho no seu seio (cfr. 1,18); a sua maternidade era biológica, não meritória, portanto<sup>53</sup>.

### 2.3.2. *A citação de Is 7,14 (Mt 1,22s)*

Analiseemos agora a citação de reflexão que surge em 1,22s. Esta citação apresenta uma série de características que a tornam demasiado singular dentro do Primeiro Evangelho e de Mt 1-2 para poder ser considerada produto do mesmo autor que nos traz as restantes três, anteriormente analisadas<sup>54</sup>. Vejamos essas peculiaridades:

- (1) é acorde com o texto dos LXX e impossível na versão do TM<sup>55</sup>;
- (2) está colocado dentro do relato sem esperar a sua conclusão<sup>56</sup>;
- (3) apresenta particularidades léxicas alheias a Mt<sup>57</sup>;
- (4) é introduzido por uma fórmula peculiar<sup>58</sup>.

Por todas estas razões e também porque esta fórmula altera a intencionalidade do relato<sup>59</sup>, devemos concluir que a citação de Is 7,14 presente em Mt 1,22s, não se deve nem ao narrador, nem ao primeiro redactor —Mateus—, mas sim, e exclusivamente, pensamos, ao tradutor para grego.

#### *Em conclusão:*

A Conceição Virginal é um relato introduzido de forma solene, didáctica, mas que pretende realçar a figura de José<sup>60</sup>, não a de Maria, que passa totalmente despercebida<sup>61</sup>; esta finalidade literária está, por vezes, em contradição com o discurso do Anjo, que é reportado fielmente<sup>62</sup>.

### 2.4. *A genealogia (Mt 1,1-17)*

Resta-nos analisar a Genealogia com que se dá início ao Primeiro Evangelho.

Estamos diante de um texto que é, pelo menos na sua aparência, não-narrativo, mas técnico: apresenta uma lista de nomes unidos pelo verbo *gennaô* («gerar»). No entanto, as aparências, como veremos, são falsas. Esta Genealogia, é uma peça «narrativa», embora à sua maneira.

Comecemos por notar as seguintes peculiaridades: tem um título solene (1,1); apresenta uma série de nomes femininos (Tamar, Rahab, Rute, Betsabé), está dividida em tres séries de 14 gerações, e, por fim, não corresponde com a Genealogia de Lc 3,23-38 (que se refere também a José).

#### 2.4.1. O título (Mt 1,1)

Ninguém duvida que *Biblos geneaseôs Ieşou Christou hyiou David hyiou Abraam* é um título pomposo e solene<sup>63</sup>. Tudo indica que esta perícopa foi construída com uma certa artificialidade para permitir essa solenização: o autor da Genealogia envolve-a com o apanágio de um registo sacerdotal<sup>64</sup>, mas simultaneamente desenvolve-a num texto que parece ser mais doutrinal do que uma mera lista de antepassados<sup>65</sup>.

Que doutrina e que mensagem catequética se pretende transmitir através desta genealogia? Aparentemente ela está construída para mostrar que Jesus é filho de Abraão (portanto membro do povo eleito), e filho de David (portanto, pretendente ao trono messiânico)<sup>66</sup>.

Mas será essa a mensagem real da Genealogia? Notemos que S. Paulo conhece a filiação davídica de Jesus<sup>67</sup>, sem conhecer, tudo indica, esta Genealogia de Mt. Parece que o conhecimento da filiação davídica é anterior ao texto que estamos a analisar<sup>68</sup>, além de que ela seria bastante secundária para o messianismo de Cristo<sup>69</sup>.

Analisemos as restantes características desta Genealogia em busca da resposta a esta questão.

#### 2.4.2. As Mulheres

A referencia a Tamar, Rahab, Rute e Betsabé assume um carácter único. O conceito semítico da geração não permitia que uma mulher fosse considerada origem autêntica do filho<sup>70</sup>. A sua presença é estranha numa genealogia e permitiu desde sempre duas grandes linhas de interpretação: o pecado que elas simbolizariam e

que Cristo vem redimir<sup>71</sup>, ou o facto de que fossem estrangeiras e assim estariam a assinalar a universalidade desta Redenção<sup>72</sup>. As duas explicações são válidas mas duvidosas, quanto a nós, porque se aplicam com diferente intensidade às várias mulheres conforme se tome uma ou outra leitura<sup>73</sup>. No entanto, as duas indicam uma realidade quanto a nós mais assinalável. As quatro mulheres são mães do Messias, mas a sua maternidade está sempre atravessada por uma irregularidade, irregularidade que é depreciativa, embora não necessariamente pecaminosa<sup>74</sup>.

A Genealogia parece insinuar que aqueles que geraram o Messias, segundo a carne, tanto homens como mulheres, eram imperfeitos<sup>75</sup>. Contribuíram, sem dúvida para o nascimento de Jesus, às vezes de modo muito activo<sup>76</sup>, mas sem que essa actividade possa ser responsabilizada pelo fruto que Deus suscitou nela. Em última análise, a presença das mulheres chama a nossa atenção para o facto de que o seu esforço é mínimo comparado com a verdadeira causalidade que se esconde detrás do processo procriativo: é Deus, mais do que elas, quem procura a descendência do Messias.

O enigma da presença das mulheres na Genealogia não pode ser decifrado sem notar que esta perícopa está indissolivelmente ligada àquela que se segue: a Conceição Virginal. Esta fala-nos da geração de Jesus operada exclusivamente no seio de Maria. Ela é a última mulher da lista, sem parceiro biológico para a geração do seu Filho. Em Maria, mais do que nas restantes mulheres, Deus é quem suscita a descendência, e, se o leitor esteve atento e aprendeu a lição da história, pode-se concluir que Ela em nada contribuiu para que nascesse o Messias: é simplesmente o último elo de uma cadeia de agentes biológicos<sup>77</sup>.

#### 2.4.3. O número catorze

A Genealogia de Mateus apresenta, além do mais, uma nota conclusiva ao estilo de um comentário: faz notar ao leitor, com visível insistência, que há três períodos<sup>78</sup>, e que nestes três períodos sempre se dão catorze gerações, frisando portanto esta feliz coincidência (cfr. 1,17).



Alguns autores vêm nesta referência o simbolismo gemátrico de David<sup>79</sup>. Mas não nos parece convincente pelo laconismo do texto, e porque David não parece ser a peça chave da Genealogia<sup>80</sup>.

Pelo contrário, o número catorze teria sido facilmente o resultado de um mecanismo mnemónico judaico para aprender a própria história desde Abraão até David, e talvez desde David até ao Desterro, com a omissão de uma série de nomes provavelmente votados ao esquecimento pela evocação de Atalia, cuja figura e significação teológica se opunham às restantes<sup>81</sup>.

Mas o último período de catorze gerações, em vez de uma omissão apresenta uma lacuna: falta um nome para completar os catorze requeridos. As várias explicações apresentadas até hoje parecem não satisfazer totalmente<sup>82</sup>.

A explicação, quanto a nós, tem que saber respeitar o texto e analisá-lo tal como nos chegou. A fórmula *A genuit B* é interrompida no v. 16. Aqui, quando só faltam duas gerações para completar o ciclo, o texto dá uma volta copernicana ao refrão, e em vez de começar com o último nome mencionado — *B genuit C* —, diz-nos «o marido de Maria, da qual foi gerado Jesus». Era impossível que qualquer das explicações aduzidas pudessem explicar o fenómeno: embora só falte *um nome masculino*, faltam *duas gerações*, porque José não gerou, e Maria também não<sup>83</sup>. Desde a 12ª geração que perdemos «o fio à meada», mas, para nossa surpresa, o autor insiste no versículo seguinte em que devemos descobrir também na terceira secção, não catorze nomes, mas catorze gerações (cfr. 1,17). Parece que nos propoe um enigma para decifrar; parece que nos pretende transmitir algo<sup>84</sup>.

#### 2.4.4. *A comparação com a Genealogia de Lc (Lc 3,23-38)*

A comparação das Genealogias de Jesus de Mt e Lc leva a concluir que:

(1) a Genealogia de Mt é perfeitamente semítica, embora empregue os nomes bíblicos como faz a Septuaginta<sup>85</sup>;

(2) a Genealogia de Lc parece ser muito mais rigorosa que a de Mt, presumivelmente de origem popular e familiar<sup>86</sup>;

(3) a Genealogia de Lc parece ser sacerdotal, enquanto a de Mt manifesta um carácter laical<sup>87</sup>.

*Em conclusão:*

A Genealogia de Mt 1, 1-17 parece que está construída com fins nitidamente teológicos. Pretende uma certa solenidade e está redaccionalmente unida com a Conceição Virginal, relatada a seguir, como se fosse um único bloco de material catequético. No entanto a mensagem desta genealogia não é totalmente compreensível se ficarmos só com a análise literária. Uma coisa desde já é certa: Maria parece ser mais um elemento da cadeia dos progenitores biológicos do Messias, os quais, é frisado nesta Genealogia, cumpriram os desígnios de Deus mesmo sendo imperfeitos, mesmo actuando pecaminosamente. Deus serviu-se até do pecado de Judá (mais grave que o de Tamar), da pecadora Rahab, de uma estrangeira como Rute, e do adúltero David que tomou aquela que era de Urias, para suscitar o Messias.

No entanto —é realçado também—, a geração de Jesus não foi como as outras; ela parece ter sido precedida por duas gerações de natureza misteriosa, uma das quais parece ser descrita em seguida na Conceição Virginal. Será que se deve encontrar nesta perícopa as duas gerações que faltam na Genealogia? A análise literária não nos permite responder a esta questão.

### 3. UMA HIPÓTESE DE TRABALHO: MARIA

Tentemos recapitular aquilo que parece estar adquirido a partir da análise literária de Mt 1-2. A Genealogia indica-nos que os progenitores de Jesus não são homens ou mulheres perfeitos, mas instrumentos dos quais Deus se serve, apesar dos seus pecados, para cumprir o que prometera à descendência de Eva (cfr. Gn 3,15), até suscitar o Messias. No entanto este Messias não é suscitado em perfeita continuidade com a linha genealógica dos seus antepassados. O seu Nascimento está precedido por duas gerações misteriosas.

Uma destas duas gerações é-nos revelada brevemente no refrão catequético da Conceição Virginal (cfr. 1,18); a outra poderia estar talvez contida na parte narrativa da perícopa da Conceição Virginal (cfr. 1,19-21.24s).

Tanto a Genealogia como a Conceição Virginal apresentam marcas de um escrito solene, eminentemente didático, mas sem a mínima sombra de apologética. Destina-se a um público que não necessita de explicações detalhadas e que aceita pacificamente algumas reflexões que são difíceis de imaginar se fossem destinadas a pessoas com sérias reservas quanto à figura de Jesus<sup>88</sup>.

A perícopa da Conceição Virginal está construída, tal como o capítulo 2, para exaltar a figura de José, «justo» (cfr. 1,19). Ele não era o pai biológico de Jesus, mas essa honra não lhe fôra retirada por ser José homem pouco virtuoso: que se note quem foram os ascendentes do Messias (i.e., a Sua Genealogia) e que se conclua se a paternidade (ou maternidade) biológica implica algum mérito por parte dos progenitores. Pelo contrário, José é colocado por Deus para ser Pai de Jesus, quando ele estava disposto a conceder esse privilégio a outro (e para isso tinha chegado a pensar no libelo de repúdio). Mais tarde, é a José a quem se dirige o Anjo para que leve o Menino para o Egito e o faça voltar para que se cumpram as palavras ditas da parte do Senhor (cfr. 2,15), até que finalmente a Família se estabelece em Nazaré. A partir deste momento, a história é já conhecida pelo narratário.

A primeira questão que se nos coloca é esta: guardará todo este material uma unidade suficiente para que se possa falar de uma origem comum?

Analisemos a sua finalidade: Mt 1-2 não parece ter sido escrito para demonstrar a filiação davídica de Jesus<sup>89</sup>, nem a Conceição Virginal<sup>90</sup>, nem sequer que ele tivesse nascido em Belém<sup>91</sup>. Esses três elementos são conhecidos pelo narratário e talvez se pudesse atribuir à mão de Mateus o seu empolamento redaccional<sup>92</sup>.

Pelo contrário o relato originário que serve de base para Mt 1-2 parece revelar um interesse por manifestar: (1) que na ascendência de Jesus há gente santa e gente pecadora, mas que ela é sobretudo o produto da Vontade Divina<sup>93</sup>; (2) que José é um homem santo, não por ser o pai biológico de Jesus mas por procurar cumprir a Vontade de Deus à medida que se lhe foi manifestan-



do<sup>94</sup>; (3) por fim, que era Desígnio desta Vontade que o Messias tivesse que vir do Egipto e viver em Nazaré<sup>95</sup>.

Parece, portanto, existir um elemento comum às tres unidades que o redactor isolou nas suas introduções redaccionais: o cumprimento da Vondade de Deus, da Sua Providencia até suscitar o Messias. Esta pode ser a mensagem de Mt 1-2; o grande acontecimento que nos é descrito —a chegada do Cristo—, cume da história salvífica de Israel, deu-se graças à disposição de cumprir fielmente a Vontade de Deus. É Deus quem toma a iniciativa, nunca o homem, que deve simplesmente adequar a sua conduta ao Querer Divino. A mensagem de Mt 1-2 é quanto a nós singularíssima dentro do Primeiro Evangelho e faz-nos suspeitar de uma fonte diferente do próprio redactor, ao mesmo tempo que nos leva a pensar numa unidade para os dois capítulos<sup>96</sup>.

Indaguemos sobre essa fonte.

Em todo o relato é notória a ausência de uma referência elogiosa a Maria<sup>97</sup>. Ela é a Mae do Cristo, sem dúvida, mas o contexto deixa claramente entender que a sua maternidade é biológica; semelhante à de tantas outras mulheres que não eram especialmente virtuosas. Pelo contrário José é *justo*.

A parte narrativa mais viva que se refere à Visita dos Magos e à Matança dos Inocentes talvez pudesse revelar algo da fonte. Quanto à primeira das duas perícopas, notamos, com estranheza que termina com a única referencia a Maria sem menção do seu marido José (cfr. 2,11); na segunda, como já tivémos ocasião de notar, o foco do relato cai no grito desesperado das mães betlemitas, através da citação de Jer 31,5 (cfr. 2,18)<sup>98</sup>. Em contraste com o ocultamento de Maria como protagonista, assumindo sempre um papel passivo e secundário<sup>99</sup>, surpreendemo-nos em 2,11 por encontrá-la sózinha, sem José. O apagamento de Maria é inexplicável se pretendemos que estes relatos sejam fruto de uma mão cristã: que motivo existe para ressaltar tanto a figura de José, que não voltara a aparecer no resto do Evangelho?<sup>100</sup>

Se o relato da Visita dos Magos e da Matança dos Inocentes é vivo ele é também despreocupado teologicamente; e por isso o narrador deixa fluir a história de modo mais sensorial e natural. Ora exactamente aqui a presença de Maria e a das mães betlemitas (sem esquecer que Maria é uma delas) parece ser uma ligeira marca

da autoria da narração. Podia ter sido Maria a primeira narradora de Mt 1-2? Julgamos que sim.

Esta é a nossa hipótese de trabalho: Mateus teria posto por escrito uma narração oral de Maria<sup>101</sup>; Maria, pelo seu lado, não revela algo que Ela tivesse presenciado directamente no seu relato mais vivo, mas aquilo que o intérprete dos Magos lhe contou ao encontrá-la sózinha em casa<sup>102</sup>, e aquilo que Ela teria podido escutar de alguma das suas antigas vizinhas de Belém ao regressar do Egipto<sup>103</sup>.

Que ganhava Maria com contar tao vivamente estes dois relatos? Teologicamente nada. Mas tinham exercido na sua alma uma impressão profunda: nunca pudera agradecer convenientemente nem a uns nem às outras aquilo que fizeram pelo seu Filho; os Magos partiram provavelmente sem que pudesse saber sequer o seu lugar de origem; as mães dos Inocentes sofreram no seu lugar. Maria conta, quase por gratidão para com esses seres que tinham adorado o Messias sendo estrangeiros, ou que tinham sacrificado a sua maternidade em benefício do Seu Filho<sup>104</sup>.

Nao deixa de ser uma hipótese, mas de outra forma como justificar o seu ocultamento e a exaltação de José, a presença destes relatos vivos e sem motivação didáctica ou a Genealogia com a menção de mulheres que não se singularizam pela virtude?

Como é que, além disso, poderíamos ter conhecimento dos sonhos de José, se não existe alguém com a suficiente intimidade com ele para os revelar? Se Jesus deve ocultar a sua Messianidade para permanecer fóra dos olhos ciumentos dos poderosos, com maior motivo se deve esconder o Sonho da Conceição Virginal.

### *Conclusão*

A análise literária levou-nos a uma fonte, uma motivação, uma intencionalidade teológica, um redactor, e um tradutor.

A fonte poderia ter sido Maria. A sua motivação parece ser a de gratidão para com o seu marido José a quem exalta, para com os Magos que adoram o Menino conduzidos pela visão de uma estrela, e para com as mães betlemitas. A sua intencionalidade

seria a de ressaltar que tudo o que aconteceu foi obra de Deus graças ao cumprimento da Sua Vontade.

O redactor é Mateus, o qual poderia ter escutado este relato directamente da boca da Santíssima Virgem (embora não seja de excluir outra possibilidade na transmissão). Ele encarrega-se de integrá-lo no seu Evangelho através de pequenas notas redaccionais com um fim marcadamente didáctico: a filiação davídica de Jesus (cfr. 1,1) a importância da Conceição Virginal (cfr. 1,18), o Nascimento e «geração» em Belém (cfr. 2, 1a), e a razão pela que Jesus viveu em Nazaré (cfr. 2,23).

O tradutor para grego seria o responsável por introduzir a citação de Is 7,14 no meio do Sonho da Conceição Virginal por um feliz achado, que possivelmente já era património da Igreja helenizada

Notemos, para finalizar, que estes relatos manifestam: (1) o completo desconhecimento de Lc 1-2, (2) a falta de cultura histórico-política da fonte, desconhecadora da inexistência do Sinédrio no tempo de Herodes, e ingénua para acreditar numa «estrela pousada sobre um telhado» e (3) um certo afastamento da Judeia (referida com profusão no cap. 2).



## CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Cfr. FREITAS FERREIRA, *Conceição*, 13-89, sobretudo 81s; este autor estudou a evolução do pensamento exegético sobre a Conceição Virginal e a conclusão a que chega é a de que a crítica histórico-literária, que baseava a sua análise na suposição de uma interpolação tardia de Mt 1-2, em especial de 1,18-25, foi convincentemente superada nos decénios que se seguiram à Segunda Guerra Mundial sobretudo pelos defensores da *Redaktionsgeschichte*, os quais encontram uma forte unidade estilística com o resto do Evangelho, sem margem para dúvidas. Mateus —o mesmo autor do resto da obra— seria pelo menos o redactor final, e, segundo alguns, o primeiro redactor de uma tradição oral de âmbito marcadamente judaico-palestinense. A unidade de redactor é notada na uniformidade estilística; a presença de expressões tipicamente mateanas (segundo MORGENTHAUER, das 95 expressões preferidas por Mt, 25 ocorrem no breve trecho narrativo que vai desde 1,18 a 2,23, cfr. *Statistik des neutestamentlichen Wortschatz*, Frankfurt a. M.-Zurique, 1958; BROWN, *Nac. Mesías*, 102; também o genitivo absotuvo com uma forma subordinada e participial para introduzir as perícopas é constantemente usado em Mt 1-2; cfr. LAGRANGE, *Ev Mt*, cxiv). Por outro lado, muitas das características literárias do Primeiro Evangelho são reconhecíveis nestes dois capítulos: o carácter marcadamente judaico era já notado por HARNACK (cfr. *Beitrag zur Einleitung in das NT. IV. Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1911). O texto actual em grego, segue possivelmente a leitura de Lc 1-2 naquelas passagens que o tradutor encontra como paralelas, inspirando aí a sua tradução: SEGALLA nota a este respeito a forma de redigir o nome de Maria em 1,20 —*Mariam* (provavelmente aramaica)— que contrasta com o uso grego no resto do texto (cfr. 1,16.18; 2,11; Mt, em geral, prefere a forma grega, excepto em 13,55; cfr. *Storia annunciata*, 19), e talvez possa indicar que o tradutor se serve de Lc 1,26-38 como ajuda para traduzir Mt 1,18-25 (de facto Lc no Evangelho da Infância usa a forma semita, excepto em 1,41; cfr. 1,30.34.38.39.46.56; 2,5.16.19.34). A confirmar este uso de Lc 1,26-38 para a tradução de Mt 1,18-25 está a observação de BROWN de semelhança entre 1,21 (*textetai de hyion*) e Lc 1,31 (*texê hyion*; cfr. *Nac. Mesías*, 131). A finalidade apologética é defendida por vários autores (cfr. SEGALLA, op. cit., 133s; KILPATRICK, C. D., *The Origin of the Gospel According to St Matthew*, Oxford, 1946; STENDAHL, K., *Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2*, in 'Beihefte ZNW' 26, Berlim, 1964, 94-105, e outros), mas neste ponto mantemos as nossas reservas que oportunamente tentaremos justificar. No entanto o tradutor de Mt não parece ter diante dos olhos, para traduzir os dois primeiros capítulos, todo o Evangelho da Infância de Lucas. De facto, ele escreve «em dias de Herodes», omitindo o artigo definido (*ên hême-*



rais Hêrôdou, 2,1), enquanto Lc 1,5 apresenta a mesma expressão com o artigo definido (cfr. BROWN, op. cit., 166).

2. O próprio início da segunda parte do Evangelho —*En de tais hêmerais ekeinai*, «E (sucedeu) naqueles dias» (Mt 3,1) — é uma referência cronológica que rompe nitidamente com o tempo da primeira parte, como já notara J. HILLMANN (cfr. *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, in «Jahrbücher für protestantische Theologie» 17 (1891) 257ss), entre as duas partes medeiam 30 anos que não podem ser unidos com uma expressão deste género. Certamente têm razão os autores que respondem dizendo que em Mt a expressão «naqueles dias» não indica necessariamente um nexo cronológico de rigor, já que é próprio do seu estilo introduzir ou concluir desta forma novas narrações (cfr. MACHEN, J. G., *The Virgin Birth of Christ*, Nova Iorque-Londres, 1930, 170s; FREITAS FERREIRA, *Conceição*, 16s); mas se isso é admissível para perícopas que se desenvolvem na mesma época, ou com uma certa relação de proximidade no tempo, não o é para unir dois episódios entre os quais se abre um fosso de 30 anos. «Aquele dia» em Mt, pode ter um sentido escatológico como em 7,22; 24,36; 26,29 (referindo-se ao Dia do Juízo), ou um sentido meramente redaccional, de introdução da narração, como em 13,1 ou 22,23. Nada impede que 3,1 tenha uma mistura das duas coisas (sentido escatológico e arranque da narração), mas mantenhamos a observação de HILMANN: sem que isto implique uma interpolação, 3,1 foi redigido com desconhecimento dos primeiros dois capítulos. Isto é perfeitamente compatível com a unidade do redactor; recordemos que o Primeiro Evangelho é o fruto de duas etapas redacionais: uma primeira jerusolimitana, que poderia inaugurar-se aqui; e uma segunda galilaica na qual se acrescentariam alguns pormenores narrativos ou uma diferente ordenação do conteúdo didáctico. Em 3,1 estamos provavelmente num desses *pontos de costura* entre as duas redacções.

Por outro lado, muitos autores reconhecem que o NT silencia aquilo que se contem no Evangelho da Infância de Mateus, de modo explícito, i.e., a Conceição Virginal (cfr. FREITAS FERREIRA, *Conceição*, 253-268), e também, embora em menor medida, a filiação davídica e o Nascimento em Belém (presentes estes últimos temas em Lc 1-2). Se queremos manter a unidade do redactor —e isso parece-nos pacífico— teremos que admitir que Mt 1-2 não se insere no carácter apologético do resto do Evangelho, caso contrário Mateus ter-se-ia servido destas perícopas mais adiante.

3. Ao contrário daquilo que sucede em Lc 1-2, jamais no relato da Infância de Mateus se chama a José «pai de Jesus» (só em 13,55 —exactamente aquele versículo que é único pela presença do nome semita de Maria— se designa Jesus como *ho tou toklonos hyios*, com manifesta indiferença por Mt 1-2); o Anjo sempre ordena a José que tome o Menino e a Sua Mãe (*to paidion kai tēn mētēra autou*, 2,13.14.20.21) em perfeita conformidade com aquilo que se narra em 1,18-25; também a Genealogia tem que fazer uma «pirueta» literária para respeitar a Conceição Virginal e não repetir o refrão «A autem genuit B» (cfr. 1,16; FREITAS FERREIRA *Conceição*, 31-40).
4. Quanto à anterioridade da tradição ou tradições contidas em Mt 1-2 em relação à redacção cfr. FREITAS FERREIRA, *Conceição*, passim, sobretudo 487ss, para 1,18-25 e SEGALLA, *Storia annunciata*, 13.101ss para tudo o resto.



5. A tese que pretende encontrar exclusivamente no midrash cristológico a solução de todos os enigmas de Mt 1-2 não nos parece a mais idónea, embora seja a mais fácil, embora também a menos rigorosa por se prestar às arbitrariedades da pura erudição que nada tem que ver com o texto em causa; como afirma SEGALLA esta solução não é mais do que um «refúgio» (cfr. *Storia annunciata*, 77s).
6. Sobre a divisão e estrutura de Mt 2 os autores não estão de acordo praticamente em nada; talvez isso se deva a que neste capítulo do Evangelho da Infância cada uma das sub-unidades está intimamente unida pela narração com a que precede e a que lhe sucede. Sobre a questão cfr. MUÑOZ IGLESIAS, *Nac Mt*, 8ss. Por vezes é proposta para 1,18-2,23 (isto é para toda a parte narrativa de Mt 1-2), uma divisão em 5 partes marcada estruturalmente pela presença de uma citação de reflexão: a Conceição Virginal (1,18-25), a Visita dos Magos (2,1-12), a Fuga (2,13-15), a Matança dos Inocentes (2,16s) e o Regresso (2,18-23). É uma proposta válida, e, em parte compartilhada pela nossa; mas parece negligenciar o facto de que a citação de 2,5s não é uma citação de reflexão (cfr. SOARES PRABHU, *Quot.*, 27-40) e de que a Fuga e o Regresso parecem ter muito mais em comum para que se possa separar tão facilmente. A estrutura que nós propomos tem o apoio da edição de G. NOLLI (cfr. *Novum Testamentum Graece et Latine*, Vaticano, 1981), mas apresenta também um claro defeito: a Matança dos Inocentes parece estar unida à Visita dos Magos. A Fuga é necessária, como interrupção do relato sobre Herodes, para esclarecer que Jesus, Maria e José se encontram a salvo (é uma antecipação que corresponde, como veremos à forma literária de narrar de Mt 1-2). Optámos por considerar todo o conjunto dos vv. 13-23 como se se tratasse de uma perícopa, não por rejeitar outras soluções que nos parecem igualmente aceitáveis, mas para analisar em conjunto os sonhos de José e as citações de reflexão que se concentram aqui.
7. De facto, parece que o relato se detem ao chegar ao segundo capítulo. O tempo da narração alarga-se, enquanto o texto tanto anterior como posterior parece unicamente interessado na origem e nos destinos geográficos dos actantes, sem se preocupar com narrar; neste sentido tem razão STENDAHL em defender para Mt 1-2 uma temática pouco narrativa, e sobretudo demonstrativa do *quis* «Quem» e do *unde* «desde onde (procede)» de Jesus (cfr. art. cit. em n 1), mas sempre que não queiramos com esse padrão exclusivo analisar as perícopas da Visita dos Magos e da Matança dos Inocentes.
8. Introduz-se a cena com um genitivo absoluto com valor temporal (cfr. 2,13.19; cfr. 1,18b.20); segue-se-lhe a fórmula de introdução do Anjo: *idou aggelou Kyriou phainetai kat'onar tô lôsêph (en Aigyptô) legôn* (note-se como em 1,20 a fórmula apresenta as diferenças necessárias para a sua natural inserção no relato da Conceição Virginal; isto longe de indicar um redactor diverso, na nossa opinião denuncia um narrador inteligente); depois vem a mensagem do Anjo, sempre em discurso directo (se ela é referida) e explicada através da partícula *gar* (cfr. 2,13.20; cfr. 1,20), e que consiste numa ordem que inicia da mesma maneira: *egertheis paralabe to paidion kai tèn mêtera autou* (diferente obviamente para o primeiro sonho, não só porque Maria ainda não é Mãe, como também porque não existe um tom imperativo; cfr.

1,20) e que versa sobre um destino geográfico; e finalmente a descrição do cumprimento da ordem: *ho de egertheis paralaben to paidion kai tèn mêtera autou*, e o respectivo afastamento para o lugar destinado, usando a preposição *eis* (2,14.21). Quanto à citação de rellexão ela parece não ser fundamental no esquema da narração (de facto está ausente num dos sonhos e presente noutro cuja descrição não obedece à estrutura literária dos restantes; cfr. 2,23).

Para simplicidade chamemos ao sonho de 1,20ss o Sonho da Conceção, ao primeiro que se refere a ordens de movimento (cfr. 2,13s) o Sonho de Belém, àquele em que se ordena o regresso (cfr. 2,19ss) o Sonho do Egito, e àquele em que se envia para a Galileia (cfr. 2,22) o Sonho de Nazaré.

9. SOARES PRABHU condui que a fonte dos sonhos é diferente que a do restante relato, porque a narração destes é mais sóbria e estática e não tão dramática (cfr. *Quot.*, 185s; segue-lhe BROWN, cfr. *Nac. Mesias*, 107). Parece-nos precipitado concluir que a fonte é diferente só porque o relato dos sonhos apresenta características narrativas comuns. É mais prudente conduir que a fonte trata de diferente maneira a narração dos sonhos e a da Visita dos Magos ou da Matança dos Inocentes.
10. Cfr. 1,22s; 2,17s.
11. O temor de José surge duas vezes em Mt 1-2: no Sonho da Conceção (cfr. 1,20: *mê phobêthês*) e aqui. Poderia haver uma comum intencionalidade literária nos dois casos.
12. Esta é a primeira surpresa da narração dos Sonhos de Viagens. No Sonho de Nazaré esperaríamos que o narrador nos dissesse: «Governando Arquelaú na Judeia, em vez do seu pai Herodes, eis que um Anjo do Senhor lhe apareceu em sonhos, dizendo: levanta-te, toma o Menino e a Sua Mãe, e vai para a Galileia, para a aldeia que se chama Nazaré, pois (aqui seria referido o motivo da saída da Judeia). O qual, levantando-se, tomou o Menino e a Sua Mãe, e veio para a Galileia, e habitou na aldeia que se chama Nazaré, para que se cumprisse o que foi dito pelos profetas que será chamado *Nazôraios*». O facto de que o Sonho de Nazaré seja narrado só de modo elíptico, ao mesmo tempo que a narração se detem nos sentimentos internos de José (que escuta e que teme), pode ser derivado de uma intencionalidade narrativa diferente.
13. Antes desconhecíamos a localidade do Egito que acolheu a Sagrada Família, ou aquela outra da Terra de Israel onde veio a residir provisoriamente, ao regressar (presumimos que fosse na Judeia, talvez na própria Belém de onde tinha partido José). Dá a impressão que o Anjo deixa liberdade aos destinatários para escolher o sítio, mas no Sonho de Nazaré terá sido também assim?

A progressão do discurso —a organização do relato que nos faz passar do conhecido para o desconhecido— é diferente neste trecho, e tende à dramatização. Antes, tanto no Sonho da Conceção, como no Sonho do Egito, o narrador antecipou a situação que vai ser revelada pelo Anjo, de modo que a mensagem deste representa uma progressão mínima em relação à voz do narrador. No Sonho de Belém, porém, embora algo pudéssemos suspeitar sobre a reacção futura de Herodes, se conhecessemos a sua vida de monarca zeloso até aos extremos da loucura pelo seu poder, não deixa de re-

presentar uma novidade a mensagem do Anjo em 2,13; também aqui a progressão narrativa ajuda a dramatizar a cena que termina com a Matança dos Inocentes. No sonho de Nazaré a progressão é eminentemente geográfica, realçada pelos dois *eis*, e corroborada pela forma como se descreve a situação, desta vez desde a perspectiva interna de um dos actantes: José (cfr. 2,22).

14. O Sonho do Egipto está destituído de citação de reflexão mas isso não é absolutamente definitivo, já que, uma vez que nele a única novidade é a ordem do regresso do Egipto, este regresso está já plenamente glosado na citação reflexiva usada para o Sonho de Belém (cfr. Os 11,1, em Mt 2,15). Assim a afirmação *Ex Aigyptou ekalesa ton hyion mou* justifica de forma final tanto a viagem de ida como de volta da Sagrada Família.
  15. O *tote* é um dos sinais literários mais característicos de Mt (cfr. BUTLER, B. C., *The Originality of St Matthew*, Cambridge, 1951, 149). O *tote* repete-se também na fórmula introductória da citação reflexiva de Os 11,1.
  16. Deixamos o tempo pretérito, para entrar numa narração onde surge uma certa actualização do relato, quer através do particípio presente —«ao ver»— quer na própria citação de reflexão —«Raquel que chora os seus filhos e não quiz ser consolada, porque [já] *não existem*» (Mt 2,18b)—, introduzida com *tote*, portanto, concordante temporalmente com o resto do conto. Usam-se verbos que exprimem emoções —*ethymôthê lian* («irritou-se muito», 2,16), *klauthmos kai odyrmos polys* («choros e gemidos abundantes», 2,18). A função literária da citação parece também ser diferente daquela que assumem as outras: serve para colorir a cena, para dramatizar; está carregada de uma gestualidade peculiar. Com ela, além disso, muda-se a percepção do leitor: passamos da observação de Herodes, para a focalização de alguém que *escuta*, nos confins de Belém —note-se a exageração *en pasi tois horiois autês* («em todos os seus confins», 2,16); e escuta o choro e os gritos de uma mãe pelos seus filhos. A citação não serve para justificar a saída para o Egipto; ela é parte da força expressiva da narração; esta adquire uma veemência coreográfica graças àquela. De facto, é necessário reconhecer que embora Jer 31,15 seja introduzido com uma fórmula redaccional de Mt, não tem no relato a mesma função que as outras duas citações rellexivas; a sua função é fundamentalmente narrativa, não demonstrativa.
- SOARES PRABHU atribuiu esta perícopa a um relato deráshico baseado na lenda de Moisés que estaria originariamente unido com a entrevista entre os Magos e Herodes (cfr. 2,3-8) e a frase do Anjo no Sonho do Egipto (cfr. 2,20 = Ex 4,19; *Quot.*, 294-300). No entanto, a análise literária não permite extrair tal conclusão: em primeiro lugar, porque exigiria que o relato do Sonho de Belém tivesse existido separadamente da Matança dos Inocentes, e já vimos que ele apresenta uma progressão narrativa que ajuda a dramatizar a cena seguinte; em segundo lugar, a entrevista dos Magos com Herodes não se pode separar da Visita destes ao Menino com a Sua Mãe (cfr. 2,9-12), porque não existem elementos literários que nos indiquem uma ruptura entre as duas peças. Ora quer o Sonho de Belém, quer a Visita dos Magos não respondem a uma haggadah sobre Moisés.
17. É evidente que a «sobriedade» literária dos Sonhos é muito relativa. Mais sóbrio é o Sonho de Nazaré ou os sonhos dos Magos (cfr. 2,12), escritos



com a fórmula lacônica *kai chrêmatisthentes (chrêmatistheis) kat'onar*, que o Sonho da Conceção ou de Belém ou do Egípto. Mas entendemos que nestes se pretende fazer ver a docilidade de José ao mandato divino, e por isso não foi suficiente para o narrador empregar a fórmula curta. De outro modo não se explica a repetição —quatro vezes em Mt 2,13-23— do refrão *tomar o Menino e a Sua Mãe*. Esta obediência à Vontade de Deus explicita-se na fórmula de introdução da citação que serve para os dois sonhos que envolvem o Egípto (cfr. 2,15): aquilo fôra dito, não só pelo profeta, mas da parte de Deus *-hypo Kyriou*.

18. A saída de Belém ficaria igualmente justificada se depois do relato do Sonho de Belém se narrasse o Sonho do Egípto. Esta perícopa também não recebe justificação por um pretendido interesse de mostrar a malícia de Herodes; a Matança dos Inocentes completa aquilo que se pressentia na entrevista dos Magos com o Rei, e que fôra anunciado pelo Anjo a José; mas narratologicamente esta perícopa não está focalizada no Idumeu: ela ganha o seu peso expressivo fôra do palácio de Herodes, nos confins de Belém, nos ouvidos de qualquer dos seus habitantes que nos impressiona não tanto por um desejo de vingança ou qualquer outro sentimento de aversão ao tirano, mas pelo desespero das vítimas. Mais ainda: o relato, tal como se apresenta, sofre uma mudança brusca de ritmo com o *tote*, que o retem na consideração daquele acontecimento trágico; no entanto, as personagens centrais —aquelas que justificariam uma intencionalidade teológica para esta narração— já abandonaram a cena e dir-se-ia que esta lhes faz «sombra»: a Sagrada Família deixa subitamente de ser vítima para ser causa do infanticídio. A omissão destes versículos beneficiaria a apologia de Cristo, e a sua inclusão fica totalmente por explicar.
19. SEGALLA assinala com razão que o tempo da narração assume uma função de enlace como se sempre se estivesse a responder às perguntas *e depois?* ou *e então?*. A dúvida de José chega a uma solução completa mediante as palavras do Anjo, mas os episódios sucessivos parecem «concatenati in una sequenza temporale, che procede linearmente fino ad arrivare alla conclusione, peraltro non prevista all'inizio» (*Storia annunciata*, 118s).
20. As citações do AT são a Autoridade num meio judeo-cristão. O auditório de Mt 1-2 é, sem dúvida, palestinese. Tudo o que José realiza está destinado a cumprir as profecias. Assim a utilização de uma proposição ou outra na fórmula introdutória da citação é fulcral para entender a sua função literária. Se em 2,17, em vez de um *tote*, encontrássemos um *hina* ou um *hopôs*, teríamos que suspeitar que a Matança dos Inocentes fôra destinada ao sofrimento das mães betlemitas, e que José era a causa da tragédia, o que, em última análise, colocaria a causalidade da Matança directamente em Deus; o *tote* tem a virtude de afastar de Deus a autoria da calamidade (cfr. SOARES PROBU, *Quot.*, 50), mas, além disso, insere a citação no estilo emocional da perícopa (longe do ensaio, ou da demonstração). As duas citações de 2,15 e de 2,23 são mudas quanto à emoção, limitando-se a declarar realidades de modo reflexivo.
21. Certamente que em 2,18 também existe uma referência geográfica, a de «Ramá», mas é secundária, na nossa opinião. Alguns autores pensam que esta é precisamente a união entre Raquel e a Matança dos Inocentes. O Tar-



gum Neofiti a Gn 35,18, revela a existência de uma tradição contemporânea e palestinese que julgava que Raquel fôra sepultada em Belém de Judá (cfr. DIEZ MACHO, A., *Deras y exégesis del Nuevo Testamento*, in «Sefarad» 35 (1975) 47); mas esta referência geográfica não é mais do que um veículo da evocação do drama, não é um elemento-chave na descrição do mesmo. Pelo contrário, as outras duas citações destinam-se exclusivamente a justificar a passagem de Jesus pelo Egipto e o seu destino definitivo em Nazaré da Galileia, pela mão de José, como algo ocorrido por designio divino. Notemos como só o capítulo 2 nos dá referências geográficas (ao contrário de Mt 1), e essas iniciam o próprio capítulo em 2,1 com a menção de Belém (cfr. LAGRANGE, *EvMt*, 19), o que chega a induzir o leitor à conclusão de que a Conceição Virginal se deu na «cidade de David» (cfr. Lc 2,1-5; MACHEN, *Virgin Birth*, op. cit., 175).

Por último, notemos como 2,15 e 2,23 estão carregadas de uma particular autoridade; na primeira não é Oseias quem pronuncia o oráculo mas o próprio Senhor; na segunda são os «profetas» em geral, como o conjunto dos livros proféticos (correspondente à expressão de Jesus que opõe a «Lei e os Profetas», como duas das três partes que os judeus consideravam do AT, cfr. Mt 5,17s; 11,13), quem afirmam que se chamará *Nazôraios*. SEGALLA defende que o *hypo Kyriou* que se encontra em 1,22 e 2,15, poderia ser simplesmente uma forma de enfatizar a dignidade divina de Jesus (cfr. *Storia annunciata*, 128); isso é válido para 1,22, como veremos, porque aí o contexto apela à dignidade do Nascituro, concebido virginalmente; mas não é o caso de 2,15, onde a palavra chave é «Egipto».

22. Cfr. *Quot.*, 18-40.
23. Talvez presente em 1 Reg 2,27; 2 Cro 36,21,22; Esd 1,1, mas ausente na literatura judaica post-bíblica (cfr. *Quot.*, 46).
24. Cfr. *Quot.*, 41 e passim.
25. De facto, segue o TM (cfr. *Quot.*, 206), usa a fórmula com *hina*, e não apresenta especiais segredos na sua interpretação: a quem poderia ocultar-se a importância teológica do Egipto na história salvífica de Israel? Existe sem dúvida um midrash cristão por detrás desta associação entre o Egipto do Patriarca José e de Moisés e o Egipto de José e Jesus (cfr. DIEZ MACHO, art. cit., 46), mas não se exige mais do que um mínimo de sensibilidade e de cultura religiosa para encontrar, nos factos históricos que se narram esse paralelismo evidente. A coincidência feliz de encontrar em Os 11,1 a expressão «meu filho» —*beni*— deu o critério para seleccionar este texto de entre uma multidão de outros possíveis. O midrash, neste caso é o fruto espontâneo do conhecimento das duas histórias; qualquer judeo-cristão estava em condições de o elaborar, desde que conhecesse o episódio da Fuga (o qual era desconhecido para Lucas; cfr. Lc 2,39s). A. ORY observa que esta citação não tem um carácter apologético uma vez que o verbo *kaleô* está no passado, ao contrário daquilo que sucede na citação de Is 7,14 em Mt 1,23 ou da citação dos «Profetas» em 2,23; portanto esta citação não tem um tom messiânico, ao contrário das outras (cfr. *Retrouver l'historicité des Évangiles. Une initiation à l'exegèse fonctionnelle*, Saint Trond (Bélgica), 1984, 75ss). De facto, o narrador em 2,15 não está a afirmar que o Messias viria do Egipto, segundo fôra profetizado da parte do Senhor, mas sim que,

uma vez conhecida a realidade —o *Messias veio do Egipto*—, a afirmação de Oseias cobra o seu sentido pleno. O sentido messiânico da afirmação de Os 11,1 vem dado não pela expectativa de um Messias egípcio, mas porque o Messias devia assumir de Israel tudo: tanto os seus pecados como a sua história (assim se deve entender o midrash messiânico cristão segundo LAURENTIN, cfr. *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1964<sup>4</sup>, 378). Em conclusão: a citação de Os 11,1 parece apelar à interpretação post-evento de algo que era sobejamente conhecido a ida e o regresso do Egipto do Povo de Israel como o episódio central de toda a teologia vétero-testamentária, como um acontecimento que foi repetido na pessoa do Messias.

26. De novo damos razão a A. ORY (cfr. art. cit., ib.). A citação do AT não ajuda a entender porque é que foram mortas as criancinhas de Belém. Jeremias fala da deportação para a Babilónia, que no seu relato é sempre um castigo pelas infidelidades de Israel (embora um castigo medicinal), mas a Matança dos Inocentes, não assume, na narração de Mateus, esse carácter expiatório. Se alguém deve ser julgado como digno de castigo é Herodes, não os habitantes de Belém que sofrem a sua crueldade. O nexos geográfico de «Ramá», interpretada como Belém de Judá, justifica uma evocação, mas é uma evocação de cariz estritamente narrativo, expressiva da dor que se pretende descrever.
27. Note-se nesta o uso do futuro para o verbo *kaleô*, verbo que, na linguagem semítica, tem um valor ontológico, não meramente declarativo: «chamar» o nome de alguém é, para o mundo da Bíblia, determinar o seu ser. Quando se diz, portanto, *Nazôraios klêthêsetai* («será chamado Nazôraios») está-se a afirmar, por outras palavras, que *será Nazôraios*.
28. SOARES PRABHU encontra muitas semelhanças literárias entre esta citação e aquela que surge em 4,14s. Nesta perícopa que inicia o Ministério na Galileia, o contexto teria sido adaptado pelo narrador para servir à citação de Is 8,23-9,1 (cfr. *Quot.*, 133); nota, além disso, que a partida de Jesus da Judeia é provocada pela notícia da prisão do Baptista (um perigo), tal como a partida de José da Judeia é provocada pela notícia do governo de Arquelaú, e é usada a mesma expressão *akousas de... anechôresen* («ao escutar porém... partiu»; cfr. *Ibid.*, 124), e o destino é visto da mesma maneira —*eis tèn Galilaian* («para a Galileia»; cfr. 2,22; 4,12)— talvez como algo definitivo e não só uma viagem de refúgio provisório (cfr. *Ibid.*, 129). A deslocação de Jesus para a Galileia é justificada por uma citação de reflexão que é introduzida com *hina*, como se existisse uma preocupação de Mateus por explicar porque é que o Messias teve que iniciar a manifestação pública a Israel na «Galileia dos Gentios» (cfr. Is 8,23; Mt 4,15); de facto, é «desde então» —*apo tote* (4,17)— que Jesus «começa a pregar». Não sabemos se esta semelhança literária se deve a Mateus ou ao seu tradutor, naquilo que se refere ao léxico e ao estilo. De facto, o grego de Mt parece ser fruto do trabalho de um tradutor que procura ter em conta todos os textos disponíveis para realizar convenientemente a sua tradução, talvez o próprio Evangelho de Marcos e o de Lucas. A tradução era necessária se a Igreja já estivesse fóra de Israel desde pouco antes do ano 70 d.C. (cfr. BOISMARD, M.-E., *Théorie des niveaux multiples*, in *Symposium*, 241s). É ainda da própria Tradição o reconhecimento de que a tradução de Mt foi tarefa não fácil;

afirma Papias: *hêrmêneusen d'auta hôs ên dynatos bekastos* (EUSEBIO, *H. E.*, III,39,16). Esta dificuldade para traduzir é um detalhe que se reveste de boas garantias de autenticidade. Pode significar um esmêro particular na tarefa encomendada, mas, quanto a nós, o seu sentido mais óbvio aponta provavelmente para a pluralidade dos tradutores e para a dificuldade de encontrar, num período mais avançado da história da Igreja primitiva alguém com a suficiente capacidade tradutora (poderia isto ser indício de uma tradução feita fóra da Palestina). O que sim pode ser mais provável é que a perícopa obedeça aos interesses didáticos de Mateus; de facto os paralelos sinópticos (cfr. Mc 1,14s; Lc 4,14ss.31) não se preocupam por justificar o início do ministério público de Jesus na Galileia com uma citação de Isaías; os seus destinatários —presumivelmente helenistas— não viam especial importância no lugar da Palestina onde Cristo começou a sua actividade messiânica; é aos palestinianos a quem faz impressão este facto, e a eles Mateus destina esta citação. A citação de Mt 4,14ss é, por outro lado, uma tradução do TM, não dos LXX (cfr. SOARES PRABHU, *Ibid.*, 96), o que nos retira as dúvidas sobre a autoria do tradutor. Aquilo que o tradutor acrescenta do seu punho e a menção de Nazaré, como *Nazara*, em cópia de Lc 4,16 (cfr. *Ibid.*, 131), que ele considerou passagem paralela a esta.

Parece que Mateus tem a preocupação de mostrar ao seu público como o Messias tinha que vir da Galileia, porque era nela —embora fosse a «Galileia dos Gentios»— que devia brilhar «uma grande luz» —*phôs mega* (Is 9,1)—, a luz que os destinatários do Primeiro Evangelho poderiam reconhecer em Jesus. Assim também, em Mt 2,22s, a preocupação é a de explicar porque é que o Messias devia abandonar desde muito pequeno Belém, onde tinha nascido, e vir a morar em Nazaré. Pela progressão da narração vimos que é Nazaré o centro fulcral desta perícopa, não a Galileia. Ora, para Nazaré não havia nenhuma profecia que pudesse satisfazer as ânsias de um cristão judeu-palestinense de ver justificada a origem do Messias.

29. BROWN defende, com outros, que se trata do nazireato, instituição conhecida em Israel, e que aqui se estaria a fazer um apelo à sua raiz semântica de «santo», ou talvez ao midrash sobre a concepção de Sansão (cfr. Jdc 13,5; *Nac. Mesías*, 212s.227ss). É verdade que o Livro dos Juizes tem também um carácter profético, e não meramente histórico ou narrativo (cfr. PENNA, A., *Giudici e Rut*, in GAROFALO, S., *La sacra Bibbia. VIII*, Roma, 1963, 19), mas custa a entender a assimilação de Sansão a Jesus; existiria um verdadeiro paralelismo entre Sansão e o Baptista, tanto histórico como literário (cfr. Lc 1), mas este paralelismo não nos parece evocado jamais por Mateus o qual nos descreve Jesus como amigo de publicanos e pecadores, que come e bebe com eles (cfr. Mt 9,11; cfr. também Lc 7,34, onde se regista a acusação de que o Mestre é um glutão e um ébrio —*phagos kai oinopotês*). A evocação da «santidade» de Jesus também parece desprovida de sentido neste caso, porque não se explica em que é que a Galileia acrescenta santidade aos seus moradores (cfr. LAGRANGE, *Ev Mt*, 39).

A outra hipótese sugerida foi a de considerar *neser* como o rebento botânico de Is 11,1; mas aqui —embora a piedade cristã descubra evocações úteis e bonitas, mas não científicas— o jogo de palavras seria bizarro, como afirma LAGRANGE (cfr. *Ibid.*). Parece que ainda hoje Nazaré deve o seu nome



árabe à presença das flores nas suas colinas (cfr. ROLLA, A., *Nazaret*, in «Enciclopedia de la Biblia» V, Barcelona, 1965, 464), mas essa coincidência não autoriza a identificar a citação de Mt 2,23 com Is 11,1.

LAGRANGE sugere, como solução explicativa, o facto de que os profetas, no seu conjunto, tenham anunciado um Messias obscuro, desconhecido, subestimado (cfr., por exemplo, Is 53 ou o Ps 68; *Ibid.*). Esta é, quanto a nós a melhor explicação para o fenómeno.

30. Para os seus detractores parece que *ho Nazôraios* tem um valor depreciativo. Para qualquer homem que pretendesse ser digno de estima ou reconhecimento universal e público —mais ainda para quem exigisse o seu seguimento incondicional (cfr. Mt 10,37s)— esta expressão deveria ser humilhante. Este título —*lêsous ho Nazôraios*—, colocado na Cruz, deve ter sido motivo de burla, sobretudo quando completado com a frase «(que se chamou a si próprio) Rei dos Judeus» (tal como pretendiam os pontífices no momento da crucifixão; cfr. Jo 19,19ss). O motivo da troça estaria na arrogância de tal dito: Nazaré e o Messias distavam, na cabeça de um judeu, pouco menos que infinito. Entede-se também que os Apóstolos procurassem evitar o uso deste apelativo, tão ao gosto dos seus inimigos. Se Pedro apresenta Jesus ao povo, na manhã do Pentecostes, ou ao paralítico, na tarde em que subia a rezar ao Templo com este nome (cfr. Act 2,22; 3,6), isso deve-se à circunstância de se ter que introduzir Jesus perante uma assistência que o conhecia humilhado e denominado pelos pontífices desta forma. No entanto, ao adquirir autoridade depois do milagre da cura do paralítico, omite esta designação ao discursar, de novo, diante do povo (cfr. Act 3,18.20). Volta a usá-la quando tem que falar diante do Sinédrio, hostil a Cristo e pouco dado a concessões doutriniais (cfr. Act 4,10; 6,14), mas vemos a sua omissão noutras circunstâncias (cfr. por exemplo, Act 9,34). Quanto a Paulo o princípio é idêntico: como pregação catequética para uma audiência favorável omite a «alcunha» depreciativa e só a volta a empregar diante de um público hostil e judaico (cfr. Act 22,8; 26,9). Um exemplo claro do que acabamos de afirmar encontra-se nos vários relatos da sua conversão, onde sempre Paulo refere o nome simples de Jesus (*egô eimi lêsous*; cfr. Act 9,5; 26,15). Outra explicação para este fenómeno seria a de que inicialmente os cristãos seriam apelidados pelos judeus como os «nazarenos» (cfr. Act 24,5), o que deve ter levado a que se mudasse este nome para o de «Cristãos», mal a pregação saiu da Palestina (cfr. Act 11,26).

*Nazôraios* indica um «gentilicio com carga peyorativa de un pueblucho despreciable», como assinala MUÑOZ IGLESIAS (cfr. *Nac Mt*, 335); a sua vocalização obedece às regras de construção do locativo aramaico, como demonstrou DIEZ MACHO (cfr. *Jesús ho Nazoraiois*, in «Quaere Paulum» («Miscelanea homenaje a Mons. Lorenzo Torrado»), Salamanca, 1981, 9-26). Para um público grego era melhor a designação que traz Mc: *Nazarênos* (cfr. Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; LAGRANGE, *Ev Mt*, clxxiv). Ora se o tradutor deixou esta forma, mais difícil de compreender para um helenista, teria os seus motivos.

De facto Nazaré provem de uma raiz que foneticamente permite duas leituras: «brotar» ou «florescer» e «esconder» ou «ocultar». Era a primeira aquela que se usava para designar a povoação, como se demonstra pelo actual no-



me árabe; mas a semelhança fonética permite a uma tradição que seja oral fazer o jogo de palavras e saltar da significação botânica da aldeia, para a significação teológica dos profetas. Assim, para o autor cristão-palestinense desta reflexão midráshica, o apelativo *Nazôraios*, que lhe era conhecido como depreciativo do Messias, transformava-se numa visão iluminante da sua figura, tal como fôra predito pelos profetas: Ele tinha que ser humilhado.

31. Cfr. BALAGUER, *Testimonio*, 163ss.
32. Nas restantes viagens o motivo é claro e é antecipado ao tempo real da narração. Porque partiu José para o Egipto? Para fugir de Herodes. Uma vez que Herodes governava toda a Palestina, uma fuga para a Galileia nesse momento não colocava o Menino e a Sua Mãe livres de perigo. Porque voltou José do Egipto para a Terra de Israel? Porque Herodes tinha falecido. As viagens são descritas com verbos diferentes: num caso é *poreuô* —«ir-se embora», «ser enviado fôra»—, no outro é *eiserchomai* —«vir»—, uma deslocação que é de afastamento, num caso, e de aproximação no outro, facilmente explicável se pensarmos que tanto o narrador como os narratários se encontram na Palestina. Os dois movimentos são justificados por uma única citação —Os 11,1— mas que, surpreendentemente, não se coloca no fim do regresso mas no meio das duas viagens (cfr. PEREZ RODRIGUEZ, *Infancia*, 239). Esta colocação serve os fins do narrador, que tem pressa por justificar a saída da Terra de Israel pelo Messias. Pelo contrário, quando se trata da viagem *definitiva* para Nazaré (cfr. SOARES PRABHU, *Quot.*, 129), é-nos atrasada até à última linha a explicação do motivo da viagem. Certamente o facto de que Arquelau só governe a Judeia e não a Galileia é um motivo plausível para uma deslocação naquela direcção, se Arquelau representasse o mesmo perigo que o seu pai. Mas (1) nada nos indica que esse fosse o estado de ânimo do monarca nem sequer que ele soubesse da chegada daquele Menino à Terra de Israel e (2) a Galileia é suficientemente grande para ter escolhido qualquer outro sítio que não fosse Nazaré. Segundo o relato de Mt ficamos sem saber porque é que José se dirigiu para Nazaré.
33. Cfr. STENDAHL K., *Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2*, in «Beihefte ZNW» 26, Berlim, 1964, 94-105.
34. Cfr. PAUL, A., *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, Paris, 1968, 96.
35. É possível que Mateus tenha agregado este texto ao seu Evangelho como uma prova do nascimento betlemita de Jesus, ou que ele próprio tenha adaptado o relato recebido pela tradição para conseguir um texto que servisse para o seu escopo apologético; mas o narrador original parece não ter essa preocupação.
36. A. FEUILLET tem razão em afirmar que o relato é sóbrio teologicamente. De facto, ele não parece ter sido construído para a edificação dos cristãos, caso contrário ter-nos-ia descrito os sentimentos religiosos dos Magos, ou ter-se-ia detido em considerações e glosas sobre o pecado de Herodes, ou ainda ter-se-ia lido à luz das Escrituras o significado daquela estrela tão singular (cfr. *Sauveur*, 24). Mas narrativamente não podemos afirmar o mesmo. A «totalidade» como adjectivo ou como advérbio surge para enfatizar hiperbolicamente: *pasa Hierosolyma* (2,3), *pantas tous archiereus kai grammateis tou laou* (2,4). Esta exageração —recurso literário próprio da linguagem oral— surge também no relato da Matança dos Inocentes: *en pasi tois horiois*

- (2,16). Os sentimentos emotivos são narrados sem economia de palavras: Herodes «turba-se» (*etarachtê*, 2,3), «inquire» (o verbo *pyntthanomai* é hapax de Mt; em Lc 15,26 e 18,36 indica ira ou ansiedade), actua «secretamente» e com «presteza» (cfr. *lathra*, 2,7; *akribôs*, passa de advérbio na boca do Rei para a forma verbal na voz do narrador, 2,7,8); os Magos alegram-se de modo indescritível (*echarêsan charan megalên sphodra*, 2,10), e ao «prostrar-se» manifestam inequivocamente um gesto de adoração (*pesontes prosekynêsen*, 2,11). Não surpreende que SOARES PRABHU e BROWN classifiquem esta narração como um conto lendário, o que é corrigido por SEGALLA, muito prudentemente, para conto popular (cfr. *Quot.*, 294-300; *Nac. Mesías*, 13-20; *Storia annunciata*, 37), porque a forma narratológica de um relato não implica necessariamente o seu grau de historicidade. SEGALLA vê uma oposição temática, e talvez teológica entre os dois primeiros versículos, que parecem considerar a estrela como um sinal, e os últimos três onde esta parece ser um guia, i.e., num caso a visão teológica seria mais culta e no outro mais popular (cfr. *Ibid.*).
37. Esperariamos ver os Magos partir felizes, ou justificados, dando graças a Deus e louvando-O, como acontece com outras personagens que encontram o Menino Jesus (cfr. Lc 2,19s.25-38). Nada disso: vão-se embora, abandonam o campo de percepção do narrador, que não nos pode contar como foi a sua partida. (cfr. 2,12) Também quanto a Herodes esperaríamos vê-lo morrer desgraçadamente consumido pelos vermes da sua própria crueldade, tal como os Actos descrevem a morte de Antipas (cfr. Act 12,19-23); mas o texto apenas nos diz que ele morreu (cfr. 2,15.19). A sua função literária acaba onde começa a descrição de José, o Menino e a Sua Mãe. Herodes não tem a mínima relevância teológica: ele não é nem castigado, nem julgado, nem condenado, pelo narrador. A sua função é estritamente literária.
38. O *idou* («eis que») poderia indicar a surpresa por parte de Jerusalém que assiste à chegada dos viajantes; o verbo *paradidomai*, usado no mesmo versículo (2,1) estabelece uma «entrada em cena» (cfr. ZERWICK, M., *An Analysis of the Greek New Testament*, I, Roma, 1974, ad loc.); a pergunta de 2,2 é dirigida ao leitor —«Onde está aquele que nasceu, o Rei dos Judeus? Vimos a sua estrela no oriente e viémos adorá-lo»—, antes de sabermos o motivo da sua presença na Cidade Santa; não existe, portanto, nenhum *amorce* literário. A partir deste momento, o relato deixa os Magos e ocupa-se de Herodes, das suas actividades e indagações (cfr. 2,38). Por fim ao sair da presença de Herodes a narração acompanha-os tão de perto que assistimos visivelmente à sua alegria (2,10) e a estrela é-nos descrita com um novo *idou* (2,9). Poderíamos usar para os vv. 9ss a primeira pessoa como teste para esta focalização interna: «e eis que a estrela que tinham (tinhamos?) visto, nos precedia (...) e entrando vimos o Menino» (cfr. 2,9.11; BARTHES, R., *Introducción al análisis estructural*, in «Comunicaciones» 8 (1970) 34.
39. «Belém da Judeia» é uma referência do AT para distingui-la da outra «Belém», no território de Zabulon (cfr. Jos 19,15; Jdc 17,7,9; 19,1,2; Rut 1,1,2; 1 Sam 17,12; BROWN, *Nac. Mesías*, 166) o que justificaria a primeira referência em Mt 2,1, mas não a sua repetição em 2,5, além disso, pelo governador da Judeia, no seu palácio jerusolimitano, e —mais estranho ainda—

diante de uns estrangeiros incapazes de suspeitar da existência de uma «Belém» quanto mais de duas. Mais artificial ainda é a referência à «terra de Judá» em 2,6, pretensamente uma citação de Mq 5,1, porque o original do AT regista «Belém Efratá». A mudança do TM para «Belém terra de Judá» vai fazer com que «Judá» seja repetida duas vezes em 9 palavras, com nítida deselegância, mas é também um claro sinal de intencionalidade. Não existe nenhuma necessidade literária de alterar o texto original e colocar «Judá» no seu lugar. Devemos, portanto, excluir da sua autoria o narrador final. «Belém» parece interessar ao narrador em 1,1 como povocação diferente da «Belém» de Zabulon; em 2,8 como uma localidade já apresentada e que não necessita de novas referências; mas em 2,5.6 «Belém» parece interessar, sobretudo pela referência à Judeia, como se se tratasse da resposta à pergunta «Onde está o que nasceu, o Rei dos Judeus?» (2,2). Julgamos que existem duas visões diferentes sobre a mesma realidade: a de 2,1.8 contrapõe-se à de 2,5.6. A primeira não parece demasiado preocupada com a aldeia em causa: uma vez bem delimitada a sua localização, de modo a não permitir equívocos para um habitante da Palestina (que não fosse da Judeia), desliga-se de outras determinações. A segunda, pelo contrário, manifesta uma visível ânsia por tornar patente que a terra do Rei dos Judeus que nascera é a Judeia.

40. SEGALLA nota a mão do redactor final em 2,1: de facto o verbo *gennaô*, em participio aoristo passivo, que fôra usado na genealogia para indicar a geração, recorre de novo aqui para indicar o nascimento (cfr. *Storia annunciata*, 23). Não se pode argumentar que o narrador evite o verbo *tiktô* («dar à luz») aplicado a Cristo, porque ele mesmo o aplica pela boca do Anjo (cfr. 1,21) e na boca dos Magos (cfr. 2,2). Em 2,1, no entanto, fica-se com a impressão de que Jesus *foi concebido em Belém*, não só que *aí nasceu*. Isso é contradictório com a informação de Lc 1. Ora o tradutor de Mt 2 conhece suficientemente o texto de Lc para saber que Jesus foi concebido em Nazaré. Portanto, o uso do verbo *gennaô* em 2,1 não se pode atribuir ao tradutor, mas sim ao redactor ou ao narrador. SEGALLA atribui ao redactor —Mateus—, o que não é incongruente com o seu público galileu, que conhecia provavelmente melhor a Belém de Zabulon que a outra da Judeia.
41. Já frisámos a observação de FEUILLET (vide supra n 36). Toda a informação se reduz a saber que procediam do «oriente» (noção vaga e incompleta) muito embora, como já indicámos muitas vezes o segundo capítulo de Mateus esteja dinamizado pela situação geográfica dos acontecimentos. Não podemos deixar de surpreender-nos com a referência tão genérica da sua partida de regresso «à região deles» —*eis tèn chôran autôn* (2,12)—; esta ignorância é mais surpreendente que a falta de descrição dos sentimentos dos Magos, dado o estilo mimético do relato. Ficamos com a impressão de que é o narrador quem não possui a informação necessária.
42. Vide supra n 39. DIEZ MACHO defende para a origem desta citação reflexiva o uso de um procedimento midráshico do tipo '*al tiqrey* (literalmente «não leias (com essas vogais mas com outras)»; *Derás...*, art. cit., 44s). Ter-se-ia transformado a leitura do TM —«E tu Belém Efratá, pequena entre as comarcas de Judá, de ti sairá...»—, de *alfey* («milhares», i.e., distritos pequenos ou comarcas) em *allufey* («príncipes», i.e., lugares principais, capitais).



No entanto, para aceitar a tese deste autor, seria necessário admitir cumulativamente com a primeira transformação uma segunda que alteraria a afirmação numa negação —«de modo nenhum és a mais pequena» (Mt 2,6). De qualquer forma, reconheçamos que esta leitura era muito difícil de ser admitida sem contestação por qualquer perito na Sagrada Escritura, ou mesmo por qualquer israelita piedoso. De «pequena» passou-se a «mínima» *-oudamôs elachistê*. Para um judeu, e mesmo para Herodes, não era necessário alterar o texto de Miqueias para saber que o Messias deveria nascer em Belém (cfr. Jo 7,42). Não existe nenhum motivo para que os Sumos Sacerdotes alterassem o TM desta forma (cfr. LAGRANGE, *Ev Mt*, 27). Também não se deve imputar ao tradutor, uma vez que o texto se afasta dos LXX (cfr. SOARES PRABHU, *Quot.*, 37; SEGALLA, *Storia annunciata*, 129s). Quanto ao narrador não podemos ainda concluir com certeza.

43. Notamos a agitação de Herodes pelas suas palavras (*akeribôs... epan de heurête, apageilate moi*, 2,8), pela sua eficácia em convocar o Sinédrio e depois os Magos secretamente. PEREZ RODRIGUEZ surpreende-se pela atitude do monarca: «esperariamos, pelo contrário, que ele e os seus tivessem acompanhado os Magos, ou para prestar homenagem ou melhor para eliminar o possível concorrente. Talvez os tenha tomado por iludidos e preferiu verificar primeiro» (*Infancia*, 220). Ora hoje sabemos que o Sinédrio fôra dissolvido pelo próprio Herodes, quem, além disso, parece não ter tido as melhores relações com esta instituição enquanto ela existia (JOSEFO, *Ant.*, XVI,6,4; LAGRANGE, *Ev Mt*, 27). É necessário concluir que muito dificilmente Herodes podia ter convocado uma reunião extraordinária do Sinédrio dadas as relações de tensão entre o Rei e os Sacerdotes. Aliás, qualquer judeu saberia responder com Miq 5,1 à pergunta dos Magos. Aquilo que sucede na versão que Herodes lhes expõe é que aqueles estrangeiros, deviam ir a Belém, já que Belém era uma «terra de Judá», não era a mais pequena das suas «capitais», eles procuravam o «Rei dos Judeus», e a citação fôra completada com uma frase que afirmava, como se dito pelo mesmo Miqueias, que de Belém sairia o «Chefe que governe o meu povo Israel» *-hégoumenos, hostos poimanei ton laon mou ton Israël* (completamente diferente da leitura de Miq 5,1). Isto é, a citação está feita para convencer os ignorantes da Bíblia que devem buscar em Belém Esse tal que deveria ter nascido.

A falsidade é evidente. Mas de quem provem?

44. A Visita dos Magos é necessária para explicar a Fuga. Literariamente não se pode prescindir dela; mas teologicamente sim: José não aparece, e não existe preocupação geográfica excepto no versículo inicial (cfr. 2,1).
45. Existe uma certa ingenuidade no relato na forma como se descreve a estrela; logicamente ela volta aparecer no caminho em direcção a Belém, mas a ninguém deixa de surpreender que uma estrela se detenha sobre uma casa (*estathê epanô hou ên to paidion*, 2,9); é aqui onde a sobriedade notada começa a provocar uma razoável inquietação sobre a sua fiabilidade, e aqui temos que dar razão a SEGALLA quando vê incompatibilidade entre as duas visões da estrela: uma como sinal (que é a autêntica, quanto a nós) e outra como guia, mais lendária (cfr. *Storia annunciata*, 29). Que uma estrela se detenha é algo milagroso e digno de admiração, mas que uma estrela se de-



tenha sobre um lugar tão circunscrito como aquele onde se encontra um Menino leva-nos a pensar que ou não se tratava de uma estrêla, ou que o narrador do fenómeno quiz exagerar a história. Quanto a nós trata-se da segunda hipótese: o intérprete procura a confiança de Maria e conta-lhe as coisas de modo ingénuo e exagerado. A ingenuidade do relato porém tem os seus lirnites. Nada nos garante que os ouvintes destas narração oral na Galileia não sorrissem ao escutar a barbaridade de citação do texto de Miq 5,1. Era para soltar uma sincera gargalhada ver como Herodes enganava os pobres Magos distorcendo daquela forma a Escritura. O que fica por saber é qual foi o canal da transmissão desta narração, em princípio própria de uma personagem que não surge no relato.

46. O narrador fala do cumprimento de algo mandado —*epoiësen hós prosetaxen*, 1,24— mas o valor preceptivo da mensagem do Anjo —se existe— é exclusivo da indicação de «pôr o nome» —*kai kaleseis to onoma autou lêsoun*, 1,21. José recebe o mandato de pôr o nome a Jesus (i.e. de ser o seu Pai Legal), mas não o de aceitar Maria como esposa, já que a afirmação é oposta ao tom imperativo —*mê phobêthês paralabein Mariam* («não temas receber Maria», 1,20). No entanto a realidade significada pode confirmar a posição do narrador: ele diz-nos que José obedeceu tomando Maria por esposa, não a «conhecendo» e dando o nome ao Menino de Jesus (cfr. 2,24s). Se é verdade que o Anjo manda a José pôr o nome ao Menino, devemos concluir que o manda ser Pai Legal; ora se o manda ser o seu Pai Legal, estando o Menino já no seio de Maria, manda também que José não «conheça» a Mãe do Nascituro, até que Este nasça; por fim, se não «conhece» a Mãe, até ao momento do parto, mas é constituído Pai Legal, deve aceitá-la por mulher. A «aceitação» da mulher (uso do verbo *paralambanô*), contrasta com o verbo habitualmente usado nestes casos: o «conviver» em sentido helenístico (*syneltheîn*, 2,18; SEGALLA, *Storia annunciata*, 19), o «conduzir mulher» (cfr. *gêmas eteleutêsên*, Mt 22,26) ou o «casar-se» em sentido activo, se trata de um homem, e passivo, se é mulher (cfr. *oute gamousin oute gamizontai*, Mt 22,30; cfr. 1 Cor 7,28.36). Para José, no entanto, não se lhe diz que «conviva» com a sua esposa, ou que a «conduza», ou ainda que «se case» com ela em sentido activo. Diz-se que a «aceite», verbo estranho num contexto matrimonial judaico. Portanto a ordem era: ser Pai, sem conhecer a Mãe, *aceitando-a* simplesmente como esposa. Existia um mandato mas explicitado de forma insinuada e delicadamente.
47. Depois da introdução e apresentação da situação, a narração inicia-se com um genitivo absoluto de carácter temporal —*tauta de auto enthymethêntos* («quando ele reflectia nestas coisas», 1,20)— seguido da fórmula que introduz a aparição do Anjo, com uma alteração: o verbo —*phainô* («aparecer»)— surge aqui em aoristo, enquanto nos Sonhos do cap. 2 ocorre em presente. Esta alteração retira ainda mais a viveza ao relato, pelo factor actualizante de que o presente se costuma revestir nas narrações. SEGALLA, chega a pensar que, por este motivo, o Sonho da Concepção poderia obedecer a um modelo literário diferente dos outros dois Sonhos (cfr. *Storia annunciata*, 22); ele nota também que a ordem entre o verbo e o complemento circunstancial (*kat'ónar*) é alterada atrasando a aparição do verbo. Por fim, em vez de terminar com o clássico *ho egertheis* («o qual levantando

- do-se»), soleniza a expressão: *egertheis de ho lôsêph* («Levantando-se então José»; cfr. 1,24; 2,14.21).
48. O relato é introduzido com um título solene: *tou de lêsou Christou he genesis houpôs ên* («A Geração de Jesus Cristo foi assim», 1,18). A expressão «Jesus Cristo» surpreende: está colocada, sem dúvida, para retomar literariamente o título antes colocado para a Genealogia (cfr. 1,1; FEUILLET, *Sauveur* 9). O demonstrativo «assim» (*houpôs*) prepara o leitor para algo que pretende ser mais do que um mero relato, e o uso do verbo «ser» no imperfeito —ên («era», embora se deva traduzir como um pretérito às nossas línguas modernas)—, em vez do esperado *egeneto* («foi», «sucedeu»), faz-nos pensar que estamos diante de um cânone catequístico. SEGALLA nota que o «era assim» de 1,18 só tem paralelo em Mt 19,10 onde os Discípulos perguntam ao Mestre por uma doutrina que acabava de expôr —curiosamente em matéria matrimonial—: «se é assim a situação do homem com a sua mulher» (cfr. *Storia annunciata*, 18; também se pode encontrar *houpôs* + verbo *eimi* no indicativo em 20,16.26 mas sempre em contextos catequéticos). A conclusão do relato revela a mesma preocupação didáctica. Já vimos que o mandato não é explícito na boca do Anjo, mas o narrador tem a preocupação de nos fazer ver claramente qual era, na sua execução por parte de José. Finalmente é notório o único juízo de valor sobre uma pessoa, em todo o Evangelho da Infância: *dikaïos ôn* («ao ser justo [i.e., «santo»]», 2,19) aplicado a José. O narrador implicado quer ensinar ao seu público a virtude e a santidade de José.
49. Cfr. GENETTE, G., *Figures. III*, Paris, 1972, 206s. Não se nos descrevem os sentimentos de José ou a progressão com que ele se vai apercebendo da realidade. Narra-se-nos, de entrada, aquilo que vai ser o objecto da revelação: a Concepção graças ao Espírito Santo (cfr. 1,18.20). Este *amorçé* literário é completado pela afirmação de que José é santo («justo», 1,19), antes de que o narratário tenha ocasião de verificar essa santidade na atitude da personagem. No entanto, não se nos descrevem os sentimentos emotivos de José (os verbos usados são *thelô*, «querer», *bouleuomai*, «decidir», e *enthymêô*, «reflectir», mas nunca se nos apresenta José aflito ou angustiado). É o Anjo quem nos revela essa faceta interna de José usando o verbo «temer» (*mê phobêthês*), indicador de um estado passional. Facilmente o relato poderia ter antecipado este estado de ânimo, acrescentando viveza ao mesmo, mas isto não é feito de modo intencionado.
50. O narrador diz-nos que José, por ser justo, não queria expôr publicamente Maria e assim prefere dar-lhe libelo de repúdio secretamente; o Anjo, pelo contrário fala-nos de que José *temia* receber a sua esposa, i.e. levar a cabo os desponsórios até à consumação da boda. O narrador parece dizer-nos que a dúvida de José está entre a denúncia pública e a repúdio secreto; isto, para o caso de que admitamos que o verbo *enthymêô* tem um valor de hesitação (assim o vê LAGRANGE, cfr. *Ev Mt*, 12; pelo contrário BROWN confrontando o outro emprego deste verbo em Mt —cfr. 9,4—, conclui que tem um valor iterativo na reflexão; cfr. *Nac. Mesias*, 127; MUNOZ IGLESIAS, por fim, defende que o seu emprego aqui está longe de supôr uma dúvida já que *eboulêthê* indicaria algo já decidido; cfr. *Nac Mt*, 137s; nós somos mais favoráveis a esta última posição para a análise literária, embora

defendamos o contrário na análise histórica, precisamente porque o narrador tem uma finalidade que distorce ligeiramente os factos a favor da catequese). O Anjo revela-nos que José duvida entre consumir o matrimónio com Maria ou interrompê-lo.

51. Outro fenómeno estranho, não apagado pelo narrador, é a designação do Espírito Santo. Ele afirma que Maria concebera *ek Pneumatou Hagiou* («do Espírito Santo», 1,18). O Anjo, no entanto, falan-os de que a concepção fôra *ek Pneumatou estin Hagiou* («do Espírito é Santo», que tem um significado equivalente ao primeiro, já que «Santo» concorda em genitivo com «Espírito», 2,20); intercala-se o presente do verbo «ser» entre os dois membros da designação da Pessoa Divina. LAGRANGE (e outros) defendeu que isto indicaria não se tratar ainda de uma Pessoa Divina, mas sómente do Espírito de Deus, que vivifica e fecunda (cfr. *Ev Mt*, 10). Mas, como nota SEGALLA, a designação do «Espírito Santo» em Mt nem sempre assume a forma canónica (cfr. *Storia annunciata*, 20). De facto, no Baptismo de Cristo é designado como *Pneumati Hagio*, em 3,11 mas como *Pneuma tou Theou*, em 3,16, referindo-se obviamente à mesma realidade: uma Pessoa Divina e não simplesmente um espírito vivificador. Também ocorre a inversão da ordem dos termos —«Santo Espírito», 29,19— ou outras formas —«Espírito», simplesmente, 4,1; 12,31; ou «Espírito do Pai», 10,20. Que há de tão estranho na interposição do verbo «ser»? Isto advoga pela antiguidade do Primeiro Evangelho, redigido talvez quando ainda não se tinha canonizado definitivamente a designação do Paráclito. Também a ausência do artigo definido —aqui deveria ser um *tou*— não implica mais do que uma tradução de um original semita; como assinala PEREZ RODRIGUEZ pode muito bem tratar-se de um estado constructo (cfr. *Infancia*, 110), mais ainda, se o tradutor de Mt 1,18-25, usou Lc 1,26-38 para corrigir a sua tradução, ele encontrou o Espírito Santo sem artigo definido em Lc 1,35.

A apresentação de Maria também é diferente, consoante esteja na voz do narrador ou do Anjo: para o primeiro Ela é *mnêsteutheisê* («desposada», 1,18); para o segundo *gynaika* («mulher», 1,20). Aqui poder-se-ia argumentar que é culpa do tradutor a presença do vocábulo «desposada», concordante com Lc 1,27, o qual mesmo quando Maria e José se encontram em Belém continua a ser designada desta forma inverosímil (cfr. Lc 2,5). Mas, sem querer negar esta possibilidade, aquilo que nos impressiona é o facto de que o Anjo não repita o mesmo termo usado pelo narrador. Devemos concluir que o original continha provavelmente dois vocábulos diferentes.

52. O texto insinua pela antecipação da gravidez de Maria à decisão de José, que este conhecia já a concepção. Cabiam-lhe então duas possibilidades: ou atribuir a culpa a Maria, seduzida ao adultério, e denunciá-la publicamente, ou considerá-la inocente e repudiar para que se casasse com o autor da gravidez. Ora ao dar um libelo de repúdio secreto, José permitia que Maria se casasse com o adúltero, independentemente de averiguar a sua inocência, e deixando-a íntegra na fama (isto supondo que o leitor conhece as instituições judaicas sobre o matrimónio e o divórcio, e que se presume existir uma vontade livre ou forçada do adúltero a contrair matrimónio com Maria). Assim, José é *justo*, tal como Justo é Deus quando se manifesta misericordioso. Esta é a leitura que faz C. SPICQ (cfr. *Joseph son mari, étant jus-*



te...» (Mt 1,19), RB 71 (1964) 206-214), com a qual estamos inteiramente de acordo, segundo a análise literária (embora talvez a santidade de José, do ponto de vista histórico, seja ligeiramente diferente). Pelo contrário, parecemos difícil atender à leitura de BROWN que interpreta a «justiça» de José como obediência à Lei (cfr. *Nac. Mesías*, 127). Se José fosse «justo» neste sentido teria que conhecer a inocência ou culpabilidade de Maria antes de decidir, já que a Lei impõe penas diferentes conforme os casos (cfr. Dt 22,23ss). José estava a actuar mais benevolmente do que a Lei estritamente exigia (ou permitia).

53. A Paternidade Legal para um judeu, era uma Paternidade plena, mesmo que não fosse biológica. Assim se entende a Lei do Levirato onde a Paternidade Legal se atribui ao defunto, o qual, evidentemente, não tem nenhuma Paternidade biológica Cfr. Dt 25,5; BROWN, *Nac. Mesías*, 138).
54. Vide supra 2.1.3, nn 19-32.
55. LAGRANGE defendeu que Mt nas citações que não têm paralelo sinóptico (i.e., quando cita sózinho) prefere o TM (cfr. *Ev Mt*, cxxiii). Todas as citações de reflexão (que são exclusivas de Mt, pela fórmula redaccional com que são introduzidas) preferem o TM, com excepção de 2,23 e de 21,5 (cfr. SOARES PRABHU *Quot.*, 148ss); e, de facto, parece existir uma enorme semelhança na *Redaktionsgeschichte* (na origem redaccional) de uma e outra. Esta citação de Is 7,14, está colocada aqui, exclusivamente pela presença de uma concepção numa «virgem» (*parthenos*). Ora o TM de Is 7,14, não fala de uma *betulah* («virgem»), mas de uma *'almah* («rapariga», presumivelmente virgem mas não necessariamente). A presença da *parthenos* é da responsabilidade exclusiva do tradutor grego de Is (ou da escola de interpretação na qual este se inscreve). Era impossível para um hebreu que só conhecesse o Texto Masorético encontrar no episódio da Conceição Virginal uma semelhança com a passagem citada de Isaías. DIEZ MACHO sugere que a conversão da *'almah* em *parthenos*, se deveu a um procedimento deráshico de *tar-tey mishmá* («duplo sentido», «possibilidade de ler de duas formas»), assim *'almah* poderia significar tanto «virgem», como simples «rapariga» ou «mulher nova» (cfr. *Deras...*, art. cit., 43s). Mas fica sempre por saber qual o critério teológico que levou a ler desta forma e não da outra, quando o vocábulo *betulah*, teria sido a única versão original que autorizasse tal tradução. Quanto a nós, parece-nos que a tradução se deve exclusivamente aos «setenta sábios» egípcios, os quais poderiam estar imbuidos já do mesmo espírito que levaria FILON à exaltação da virgindade como fecunda para a vida moral e religiosa (cfr. *Congr.*, 7; *Cher.* 46, *Leg. III* 181; *Her.*, 119; ARNALDEZ (ed.) *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1961; FREITAS FERREIRA, *Conceição* 425-446).

Is 7,14 poderia ter, talvez, um carácter messiânico (assim o defende A. GELIN, *Messianisme*, DBS 5 (1957) 1180, que não encontra melhor explicação para o tom enfático com que se introduz o oráculo do profeta), mas nada está demonstrado neste campo (cfr. BROWN, *Nac. Mesías*, 146s).

Curiosamente, também a citação de Zac 9,9 em Mt 21,5 é muito improvável sem a versão dos LXX: de facto a distinção de dois animais um *pôlon* («jumentinho») e uma *onon* («jumenta») —, não se encontra no TM que traz



- dois sinónimos para o mesmo animal (de facto Mc 11,2 só traz um burrinho; cfr. SOARES PRABHU, *Quot.*, 150).
56. As citações de Mt costumam surgir depois de finalizada uma unidade narrativa; no caso do Sonho de Belém, espera-se que José cumpra a ordem do Anjo para citar Os 11,1; no caso da Matança dos Inocentes, espera-se que Herodes cumpra o seu desígnio para citar Jer 31,15; no caso do Sonho de Nazaré, espera-se que José chegue à aldeia galilaica para citar os profetas. Ora, neste caso, antes de que José se levante e aceite a sua mulher, cumprindo a ordem do Anjo, já o texto nos apresenta a citação de Isaías, como se tivesse sido dita pelo próprio Anjo. Nota-o BROWN e explica-o da seguinte forma: o redactor não teria querido terminar esta perícopa com Is 7,14, porque desejaria realçar uma vez mais José, afirmando, para conclusão que este dera o nome a Jesus (cfr. *Nac. Mesías*, 143). É verdade que a citação altera o peso do relato colocando-o na Mãe em vez de continuar a realçar o Pai. Mas aquilo que BROWN não vê é que a citação está em frontal conflito com a intencionalidade da perícopa: ela altera o próprio texto dos LXX que afirmava como Mt 1,21, «chamará» —*kalesei*— em singular (num caso dirigido à mãe, no outro —*kaleseis*— dirigido ao Pai), para o plural *kalesousin* (cfr. Mt 1,23), exactamente para harmonizar com aquilo que o Anjo dissera. Mas Maria já não é uma mãe biológica, ela passa a ser, com esta citação, Mãe Legal, de pleno direito ao lado do seu marido; estão juntos para dar o nome, que é como dar a existência ou o ser, no mundo da Bíblia. Voltemos a notar que também em 21,4s, que parece ser o outro lugar onde as características de Mt 1,22s se repetem, no Primeiro Evangelho, a citação rompe abruptamente o relato: antes de que a ordem de Jesus seja cumprida pelos Apóstolos (cfr. Mt 21,6s), já o texto nos traz a citação o que lhe faz perder a harmonia que esta perícopa goza em Mc 11,1-10 (cfr. SOARES PRABHU, *Quot.*, 148). Será que aqui também BROWN encontra uma explicação plausível para esta intromissão?
57. O vocábulo *methermèneuomenon* é um hapax em Mt; Mc usa-o 3 vezes (cfr. 5,41; 15,22.34). Seria contrário ao público do Primeiro Evangelho encontrar aqui a tradução de um vocábulo hebreu; Mc, pelo contrário destina-se a uma audiência grega. Mas a própria presença de um termo hebraico, num Evangelho que julgamos ter sido redigido em arameu, e, um termo não demasiadamente conhecido —«Emanuel» surge exclusivamente em Is 7,14, tudo depende da importância deste texto para o judeus contemporâneos de Jesus—, faz-nos pensar numa mão idiomáticamente diversa da de Mateus.
58. A fórmula introductória é *touto de holon gegonen hina plêrôthê...*, que tem a particularidade de acrescentar o *touto de holon* à fórmula habitualmente usada por Mt. SOARES PRABHU vê, com razão, na *holonformula* uma forma de solenizar os textos-prova, tal como volta a suceder em 21,4 (cfr. *Quot.*, 57). É além disso fruto de um grego mais elegante, uma vez que o perfeito do verbo *ginomai* («suceder») tem mais sentido que a sua ausência numa citação deste tipo.
59. O peso é colocado não em José, mas na Conceição Virginal, e esta como forma de introduzir a Divindade do Nascituro: «E chamar-lhe-ão *Emanuel*, que significa Deus-connosco».

60. FREITAS FERREIRA demonstrou que a Conceição Virginal não é o centro temático do relato (cfr. *Conceição*, passim sobretudo 487-493). Ele não está obcecado com este tema teológico, que é referido de passagem e brevemente como uma circunstância necessária para a apresentação da atitude de José —«Quando estava desposada a Sua Mãe, Maria, com José, antes de que vivessem juntos, encontrou-se grávida (por obra) do Espírito Santo» (1,18); quando a virgindade de Maria se volta a mencionar em 1,25, é só para fazer ver o cumprimento do mandato por parte de José. A Conceição Virginal é um tema conhecido desde antes da redacção mateana e que pode muito bem ter circulado já nos primeiros tempos com a forma que este Evangelista lhe dá e que acabámos de ver: *A concepção de Jesus Cristo foi assim: quando a Sua Mãe, Maria estava desposada com José, antes de que vivessem juntos, encontrou-se grávida por obra do Espírito Santo*. Não faz falta nem uma só palavra a mais. Este refrão era possivelmente conhecido já de Lucas, o qual o respeita na sua Genealogia (cfr. Lc 3,23); mas não o repete porque é um refrão didáctico sem referência àquilo que ele procura quando redige o seu Evangelho: os factos (*pragmatôn*, Lc 1,1) da vida de Jesus, e as suas palavras (*logos*, 1,2).
- Este texto de Mt, se traz o refrão catequético da Conceição Virginal, fá-lo com total subordinação ao relato que se segue e que tem por fim mostrar a santidade de José.
61. Se excluirmos a citação de Is 7,14, introduzida mais tarde pelo tradutor, vemos que Maria não tem nenhum papel activo em todo o relato. Ela surge no refrão catequético da Conceição Virginal, mas depois, na parte propriamente narrativa é sempre José quem decide, pensa, aceita, e «não conhece».
62. Notemos que o *gar* tem uma função sempre explicativa em todos os relatos de Sonhos (vide supra 2.1, n 8). Aqui também. Portanto, poderíamos concluir que José não conhecia *historicamenete* a Conceição Virginal até ao momento em que o Anjo a revelou, embora *literariamente* pareça o contrário.
63. Já o notava A. RESCH (cfr. *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus unter Herbeizielung der ausserkanonischen Paralleltexte untersucht*, Leipzig, 1897, 10-13), embora pensasse que a expressão *biblos* se referisse a um livro tal como se entendia do mundo grego. FEUILLET esclarece que se trata de uma expressão traduzida do hebreu —*sepher toledoth*— que, portanto, não se referiria sequer aos dois capítulos iniciais de Mt mas somente aos primeiros versículos (cfr. *Sauveur*, 9). LAGRANGE notava que a solenidade provem da expressão *Iêsou Christou* —«Jesus Cristo»—, já que este título não volta a ocorrer no Primeiro Evangelho a não ser em 1,18 (cfr. *Ev Mt*, 3; BROWN, *Nac. Mesías*, 43); poderíamos estar perante uma *inclusio*, mas o que é certo é que as duas perícopas (Genealogia e Conceição Virginal) estão indissolúvelmente unidas pela mão do redactor na sua introdução. SEGALLA observa ainda que *Christos* é mencionado 4 vezes no primeiro capítulo de Mt (cfr. 1,1.16.17.18), mas duas vezes como nome próprio, acompanhando «Jesus», e outras duas como título, qualificativo, ou funcional (cfr. *Storia annunciata*, 17).
- Julgamos que talvez se possa inferir uma primeira conclusão: possivelmente no momento da elaboração desta Genealogia, o Senhor era conhecido por «Jesus» pelos seus amigos, e pelo «Nazareno» pelos seus inimigos; mas Ele

próprio poucas vezes terá permitido o título de «Cristo». A expressão «Jesus Cristo» surgiria mais tarde, quando a pregação quiz solenizar a figura do Mestre. A sua introdução aqui, além de revestir-se de um tom solene confirma o carácter didáctico do escrito; a narração não apela a títulos deste género, mas a catequese sim.

64. Recordamos que são os sacerdotes os principais interessados nos registos genealógicos, sobretudo pela preocupação de preservar a pureza sanguínea (cfr. Esd 2; Neh 7; JOHNSON, M., *The Purpose of Biblical Genealogies, with special reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, Cambridge, 1988<sup>2</sup>, 89ss). Os leigos não possuiriam registos escritos da sua linhagem, talvez porque não tinham possibilidade de os conseguir, ou porque não era tão veemente neles a preocupação pela pureza do sangue, e reger-se-iam mais por tradições orais (cfr. *Ibid.*, 105.108).
65. M. JOHNSON demonstra que a fórmula *Biblos geneaseôs*, ao ser tradução de *Sepher toledoth*, procura tomar a solenidade que adquire no Pentatêuco, onde ela ocorre para estabelecer as genealogias das grandes personagens como Adão, Noé e os seus filhos (especialmente Sem), Terah, Ismael, Isaac, Esaú, Jacob, Aarão e Moisés (cfr. Gn 5,1-32; 6,9s; 11,10-26.27; 25, 12-16.19s; 36,1-6.9-43; 37,1s; Nm 3,1-3). Este autor defende que existiria um livro-base com as genealogias, conservado pela tradição sacerdotal e que serviria de «esqueleto» para o relato sacerdotal do Pentatêuco, mas seria um livro que estaria mais concentrado em Aarão e na origem do culto, do que em Moisés e na origem da Lei; teria sido o redactor dos livros canónicos quem se veria obrigado a alterar a estrutura do livro-fonte, e a centralizar as genealogias segundo o objectivo da sua narração (cfr. *The Purpose...*, op. cit., 15-28). Ora, Mateus parece dar um relevo à genealogia que Lucas não dá (cfr. *Ibid.*, xxviii); de facto, Mt segue o procedimento estruturante de 1 Cro 1-9 (que é o protótipo do registo sacerdotal de genealogias, cfr. *Ibid.*, 71.80): coloca primeiro a Genealogia antes de descrever os feitos das personagens listadas. Mas literariamente Mt afasta-se de 1 Cro: ele acrescenta o título *Sepher toledoth*, do Pentatêuco, e outro palavreado desnecessário (como o uso do verbo «gerar»), que o registo de Crónicas omite por sobriedade e tecnicismo. A fórmula «A genuit B» é algo que apela para a teologia, não tanto para a conservação da pureza do sangue, que preocupava aos sacerdotes sobretudo depois do Desterro: é uma fórmula preocupada com mostrar a Providência de Deus, muito mais que com a fecundidade biológica do homem (cfr. BROWN, *Nac. Mesías*, 63). A genealogia de Mateus é, portanto, um composto entre a visão sacerdotal que dá ênfase à genealogia e a coloca antes do relato propriamente narrativo, e a forma literária do Pentatêuco, que vê na genealogia uma manifestação da Providência de Deus. Devemos concluir, de novo, que Mt 17 não foi escrito para que se conhecesse a pureza do sangue de Jesus (preocupação sacerdotal), mas para que fosse evidenciada a acção de Deus ao longo das gerações até suscitar o Messias (preocupação pentatêutica); foi, no entanto, solenizada e colocada no início do relato, tal como faz a narração sacerdotal das Crónicas.
66. O nome de «David» é repetido 5 vezes. Mas não é necessário empolar este facto: só em três dessas referências, David é visto como pessoa (cfr. 1,1.6 (bis)); nas outras duas «David» não é mais do que a referência a um mo-



mento histórico, como «Abraão» ou o «Desterro da Babilónia» (cfr. 1,17 (bis)). A história de Israel é dividida em três períodos: Abrão-David, David-Desterro, Desterro-Jesus. Daí que se é verdade que «Jesus Cristo» é hebreu (filho de Abraão) e davídico (filho de David), o Monarca não tem aqui uma função estritamente paterna mas sobretudo histórica, pela forma como conduziu a Genealogia (cfr. 1,17). O facto de que David seja mencionado como pai de Jesus, através do adultério e do assassinio (essas são as realidades que evocam as palavras *ek tês tou Ouriou*, «daquela que (era) de Urias», 1,6), também não advoga a favor da ênfase em David como origem virtuosa e santa de Cristo

67. Cfr., por exemplo, Rm 1,3: *kata sarka ek spermatis David*.
68. Cfr. BROWN, *Nac. Mesias*, 63.
69. O próprio Mateus assinala que Jesus retira aos seus adversários a importância atribuída por estes à filiação davídica (cfr. Mt 22,42; 23,1ss que se inicia com um *tote*, parecendo ter uma relação literária com a perícopa anterior). O messianismo de Cristo para os seus Discípulos tem que ser, já no momento em que Mateus redige o seu Evangelho, algo que não está submetido ao davidismo, já que o Messias é «Senhor de David». Para quê, então, enfatizar tanto a filiação davídica no início solene do Primeiro Evangelho?
70. O pensamento semita sobre a concepção biológica é o de considerar que embora a prole seja fruto do homem e da mulher, é-o de modo muito diferente para cada um dos dois: o primeiro é o verdadeiro princípio activo e eficaz, de cujo semen se produz o filho; a segunda é um princípio meramente passivo, que se limita a receber o semen masculino e a nutri-lo. A descendência, portanto, vem exclusivamente do pai, que com essa finalidade se une com a sua mulher (cfr. TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, Roma, 1982, 164ss; DIEZ MACHO, *La sexualidad en el Targum*, in CASCIARO, J. M. (ed.), *Masculinidad y feminilidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona, 1989, 513s). Ora a Genealogia mateana está construída de forma eminentemente activa: A *genuit B* (a de Lc, por exemplo, não o está tanto e, no entanto, omite qualquer referência a mulheres na ascendência de Jesus).
71. Assim defenderam um bom número de Padres, entre os quais S. JERONIMO (cfr. *In Matth.*, 9; PL 26,22), o qual seria facilmente aplicável a Tamar ou a Rahab, mas mais dificilmente a Betsabé (que parece ser induzida a pecar com David), ou a Rute. Além disso, mais tarde o rabinismo post-bíblico reabilitou a conduta de Tamar com Judá (cfr. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar I*, 15-28).
72. Esta foi a tese que defendeu ORIGENES (*Comm. in Mat.*, XII, 4; *Hom. in Luc.*, 28, citado por CROUZEL, H., *Virginité et mariage selon Origène*, Paris-Bruges, 1963, 41), e, mais recentemente, LAGRANGE (cfr. *Ev Mt*, 3), e estaria apoiada fortemente para Rute, mas mais debilmente para Rahab (cuja origem cananeia se pode presumir), e para Tamar (já que a época patriarcal a que se refere este episódio não permite falar ainda de israelitas e estrangeiros); Betsabé, embora seja mulher de um hitita, não é necessariamente hitita também.
73. O Critério do Pecado aplica-se bem a Tamar e Rahab; o Critério do Sangue aplica-se bem a Rute. Betsabé parece escapar aos dois.



74. BROWN afirma que existe sempre alguma coisa de anormal na união de cada uma destas mulheres com o seu marido (cfr. *Nac. Mesias*, 68), mas a realidade não é exactamente assim. Tamar uniu-se com Judá pela prostituição, mas o texto do Génesis deixa claro que maior foi o pecado deste que o daquela (cfr. Gn 38,26); Betsabé uniu-se com David pelo adultério mas o Segundo Livro de Samuel fala-nos do castigo do adúltero não dela (cfr. 2 Sam 12,1ss); a união de Rahab com Salmon é um prémio da sua acção protectora dos espias israelitas em Jericó, pela qual ela é poupada (cfr. Jos 2; 6,20-25); Rute era uma moabita, mas além deste facto, não existe nenhuma coisa perniciosa no seu comportamento; ficamos com a impressão de que fôra o seu marido, Quelson, quem pecara tomando por mulher a uma estrangeira das que estavam proibidas aos israelitas (cfr. Rut 1,4). O que é certo é que em cada uma destas mulheres poder-se-ia ver a menção de algo defeituoso, não perfeito. Por outro lado, são mulheres que procuram salvar a sua condição familiar, sobretudo quanto à descendência: Tamar a descendência do seu marido defunto, Rahab a vida dos seus parentes, Rute o seu matrimónio com um betlemita e Betsabé a primazia do seu filho Salomão sobre Adonias (cfr. I Reg 1,11ss). São, portanto, mulheres que têm em comum uma atitude lutadora para preservar a sua descendência, ou a dos seus maridos, embora paire sobre elas um passado que é depreciativo.
75. Se se buscasse a perfeição moral nos antepassados do Messias teria sido mais lógico mencionar Sara, Rebeca ou Raquel.
76. Procuraram, talvez sem querer, a descendência que daria origem ao Messias, por meios inclusivamente ilícitos: a prostituição, o casamento com uma estrangeira, ou com uma pecadora pública, o adultério.
77. A menção exclusiva de homens da Genealogia, não poderia servir para comunicar esta mensagem teológica porque na geração biológica de Jesus não tinha actuado nenhum homem.
78. Três períodos que já são muito conhecidos para quem tenha familiaridade com a história de Israel: o período patriarcal ou prémonárquico, o período monárquico e o período post-monárquico.
79. Segundo a gematria a soma do valor numérico das consoantes hebraicas de um nome poderia ser significante desse mesmo nome. Assim «David» se escreito com *daleth-waw-daleth*, equivaleria a 14, mas se escrito com *daleth-waw-yôd-daleth*, somaria 24. Muitos são os partidários desta tese entre os quais DIEZ MACHO (cfr. *Deras...*, art. at., 43). Poucos se opõem a ela, mas entre estes encontram-se LAGRANGE e FEUILLET (cfr. *Ev Mt*, 3; *Sauveur*, 10).
80. O texto ganha força sobretudo neste versículo; veja-se a sua introdução: *pa-sai oun hai geneai* («portanto todas as gerações»), à qual se segue a fórmula *apo X heôs Y geneai dekatessares* («desde X até Y [são] 14 gerações»), repetindo *geneai*. Não parece muito concorde com esta ênfase nas «gerações» o facto de que «David» se assemelhe a um período de tempo (14 gerações); David parece ser um marco que estabelece dois períodos de tempo diferentes, mas não se pode identificar com o próprio tempo de que ele assinala uma fronteira sob pena de contradição interna no próprio texto.
81. As listas de nomes de Abraão a David vêm em vários sítios do AT (cfr. 1 Cro 1,28-34; Rut 4,18-22). LAGRANGE defende que a Bíblia induz a pen-

sar que são catorze as gerações de Abraão a David (cfr. *Ev Mt*, 2; FEUILLET, *Sauveur*, 10). Quanto ao período monárquico é certo que existem 4 omissões: Ocozias, a Rainha Atalia, Joáz e Amasias (cfr. 1 Cro 3,1-10; BROWN, *Nac. Mesías*, 74, quadro 3). Ocozias tem um reinado fugaz, a sua mãe Atalia é perversa e tenta eliminar todos os pretendentes ao trono para governar ela (cfr. 2 Reg 8,25ss), Joáz e Amasias, no entanto, são rectos aos olhos de Deus (cfr. 2 Reg 12,3; 14,3).

Poderia ser, como admite BROWN, que esta omissão fosse corrente em meios populares de aprendizagem da história sagrada uma vez que Ozias (o primeiro nome que surge depois do salto sobre os quatro omitidos) é facilmente confundível com Ocozias (cfr. *Nac. Mesías*, 77). Ocozias podia ter passado despercebido porque o seu reinado foi episódico enquanto Ozias esteve no trono nada menos do que 52 anos (cfr. 2 Reg 15,2). Poderiam-se ter juntado dois factores confluentes na mesma omissão: Ocozias era uma nódoa na linhagem de reis de Judá (não só por ele, mas sobretudo pela sua mãe Atalia, que viria a governar depois de morto), e o seu nome era facilmente substituível pelo de Ozias.

Mas há ainda um outro elemento a ter em conta: a menção de Atalia quebraria o ritmo mnemónico da genealogia monárquica. Para que a sua menção tivesse harmonia com o resto da Genealogia seria necessário dizer que Jorão gerou Ocozias de Atalia; a omissão de Atalia é incongruente com uma lista de reis, mas congruente com uma lista de gerações. De facto Atalia não podia ocupar nenhuma das duas posições da fórmula bimembre «A genuit B», uma vez que as mulheres não geram, segundo a mentalidade semita. Portanto se se quisesse nomear Ocozias, como rei, seria necessário nomear a sua mãe uma vez que esta lhe sucede no trono, mas então deixaríamos de ter uma genealogia. Se não se quisesse nomear Ocozias como rei mas como filho de Jorão, então poder-se-ia omitir a referência a Atalia e obteríamos uma lista genealógica mas não uma lista de reis. Isto pode ter sido decisivo para a omissão dos quatro nomes nas listas populares dos descendentes de David: Atalia era um elemento completamente anormal, não só pelo seu carácter perverso —também Acáz é um rei perverso (cfr. 2 Reg 16,2) e não deixa de ser mencionado (cfr. Mt 1,9)—, mas sobretudo por ter atentado contra a própria genealogia dinástica. Ela tinha tentado eliminar todos os pretendentes ao trono para reinar, não um filho seu (como no caso de Betsabé), mas ela própria (cfr. 2 Reg 11,1ss). Atalia era um nome para banir da memória, por ter atentado, não só contra Yahweh (como os outros reis através da idolatria), mas contra a esperança messiânica.

Não julgamos, por isso, que o autor da Genealogia de Mt seja o inventor desta lista de catorze nomes, onde se omitem 4 reis, ou, se se prefere, 3 gerações (como observa BROWN, seria absurdo que o Evangelista tivesse omitido uma série de nomes publicamente conhecidos, para depois apresentar ao leitor um esquema artificialmente criado como algo maravilhoso e implicitamente providencial; cfr. *Nac. Mesías*, 70). Essa lista devia já circular uma vez que a menção de Ocozias implicava a menção da maior irregularidade genealógica: uma rainha que tinha tentado acabar com a linha messiânico-davídica. Se Atalia devia ser esquecida, o seu nome estava tão intimamente ligado ao do seu filho Ocozias (cuja passagem pelo trono fôra

efémera e ocasião para as pretensões da mãe), que urgia eliminar também o nome deste. A semelhança entre Ozias e Ocozias fornecia a ocasião para fazê-lo. Ora, por outro lado, embora as duas listas anteriores ao desterro fossem de origem popular alheias, portanto a Mt (cfr. *Nac. Mesias*, 85), para o autor desta Genealogia a referência a Atalia («Jorão gerou Ocozias de Atalia») estaria em oposição com o resto da mensagem teológica que se pretende transmitir: os homens ou mulheres mencionados podem ser pecadores ou débeis mas permitem que Deus actue através deles. Atalia, pelo contrário, opõe-se directamente à sobrevivência da esperança messiânica

82. Os nomes que surgem no período post-monárquico são extrabíblicos com excepção de Salatiel e Zorobabel (cfr. 1 Cro 3,17). Mas o filho de Zorobabel não é Abiud como afirma Mt 1,13 (cfr. 1 Cro 3,19s). Conhecemos alguns dos descendentes de Zorobabel mas nenhum deles é referido na Genealogia que se embrenha em nomes desconhecidos até acabar em José. Parece que estamos, esta vez diante de uma lista familiar, e, portanto, o facto de que não sejam catorze os nomes (quando facilmente poderiam ser; bastava acrescentar algum daqueles que surgem em 1 Cro 3,19ss) deve ser exclusivamente atribuído ao autor do nosso texto: ou na sua forma oral, ou já na sua redacção. D. BUZY defendeu que seria necessário contar o nome de Maria (cfr. *Saint Matthieu*, in PIROT-CLAMER, *Sainte Bible*, Paris, 1935, 4s), mas isso exigiria explicar como Maria pode ser, dentro da mentalidade semítica um passo generacional a acrescentar. P. BENOIT defendeu que sob o nome de *Iechonias* se confundiam dois homens e nesse erro estaria a ausência de um elo (cfr. *L'Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1953<sup>2</sup>, 51). BROWN, no entanto é partidário de que esta confusão é anterior ao Hagiógrafo; de facto ela parece já estar presente em 2 Cro 36,10 (cfr. *Nac. Mesias* 78).
83. Já o vira SEGALLA: «Giuseppe, sposo di Maria, è «generato» ma non è «generante»» (*Storia annunciata*, 17). O verbo «gerar» assume uma forma activa para todos os outros passos da Genealogia (*egennêsen*), mas uma forma passiva para Maria (*egennêthê*), e nenhuma forma para José. Devemos concluir, portanto que faltam duas gerações, não uma.
84. Teria sido muito fácil acrescentar dois nomes entre Zorobabel e Abiud. Obviamente a número de gerações que ocupa o período postmonárquico, não cobre todos os anos em jogo. Se fizermos contas com 25 ou 30 anos por geração obtemos uns 300 ou 350 anos entre o desterro e os anos de Herodes o que é manifestamente insuficiente (cfr. *Nac. Mesias*, 69s). Devemos concluir que a terceira secção genealógica foi arquitectada com artificialidade para levar-nos à surpresa diante da sua insuficiência. O seu autor faz-nos saber que há duas gerações ocultas que nos compete descobrir; duas gerações que não são obviamente como todas as outras, caso contrário teria colocado 14 nomes masculinos.
85. Cfr. Rut 4,18-22; 1 Cro 2,5ss (LXX). LAGRANGE nota que a forma *egennêsen* corresponde perfeitamente a um original semita, melhor ainda do que o genitivo precedido pelo artigo definido *tou* de Lc (cfr. *Ev Mt*, 1).
86. BROWN nota que o período post-monárquico na Genealogia de Lc está perfeitamente coberto por 21 nomes (cfr. *Nac. Mesias*, 69s, n 34). J. JEREMIAS defende a fiabilidade desta Genealogia por oposição à de Mt (cfr. *Je-*



rusalém en tiempos de Jesús, Madrid, 1977, 307), e há bons motivos para concordar com este autor: dos 77 nomes que são referidos em Lc 3,23-38, 40 são extra-bíblicos, portanto perfeitamente inúteis teologicamente e sinal de um registo escrito; para Mt 1,1-16, só 10 dos 41 nomes são desconhecidos. O facto de que Lc empregue *tou* + genitivo do nome, afastando-se das genealogias ascendentes que usam *hyios* (cfr. 1 Cro 6,18-28 dos LXX), como tradução do hebreu *ben*, indica, não só um afastamento da Septuaginta mas uma grande economia de palavras, própria de um registo técnico e não literário. A Genealogia de Lc parece ser cópia de um registo genealógico técnico. A de Mt mostra indícios de uma composição literária com fins teológicos.

87. São frequentes, em Lc 3,23-38, os nomes levíticos, alguns dos quais poderiam estar associados aos Macabeus (cfr. BROWN, *Nac. Mesías*, 88). LAURENTIN explica este carácter levítico da Genealogia lucana pelo facto de que talvez a rama da descendência davídica que segue a linhagem de Nathan fosse semi-sacerdotal (cfr. LAURENTIN, R., *Les Evangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exegèse et semiotique - historicité et théologie*, Paris, 1983<sup>2</sup>, 415, n 29). Esta característica confirmaria a anterior: como já vimos (vide supra n 65), são os sacerdotes os agentes principais destes registos técnicos enquanto os leigos parece terem unicamente uma recordação feita pela transmissão oral dos antepassados familiares.
88. Exemplo do que acabamos de afirmar é a menção do título «Jesus Cristo» (cfr. 1,1.18), a explicação da Genealogia através de catorze gerações que não se cumprem (cfr. 1,17), a narração da concepção em Maria de uma forma escandalosa que faz pesar sobre ela a vergonha da suspeita de adultério (1,19), a ausência de lugar e tempo que não seria compatível com um público agressivo, uma vez que para estas perícopas a acção não fôra testemunhada por ninguém, em primeiro lugar por ser privada. e em segundo lugar por ter ocorrido 30 anos antes, pelo menos.
89. O Primeiro Evangelho apresenta abundantes testemunhas de que a filiação davídica de Jesus é *vox populi* (cfr. 9,27; 15,22; 20,30.31; 21,9.15). Este facto é comum também a Mc (cfr. Mc 10,47s). Mas nem a Genealogia está preocupada com a filiação davídica, nem o Nascimento, uma vez que Belém não é a «Cidade de David» (cfr. Lc 2,4.11), mas uma terra da Judeia (cfr. Mt 2,1.5.6).
90. Além de tudo o que antes foi dito sobre a anterioridade deste motivo ao relato de Mt que o apresenta sem mais realce que um refrão catequético (cfr. 1,18), notemos como literariamente falta um *idou* («eis que») antes do *prin ê symelthein* («antes de que vivessem juntos») para que se possa falar de uma revelação feita pelo narrador.
91. O Nascimento de Jesus em Belém parece ser outro refrão catequético, conhecido dos auditores deste relato, que serve para introduzir a Visita dos Magos (esta é introduzida por um *idou*, 2,1b) que ocupa o lugar central da narração. É provável que fosse uma frase feita aquela que abre o segundo capítulo: «Jesus foi concebido em Belém da Judeia nos dias do Rei Herodes». Além disso o Nascimento em Belém é conhecido também por Lc seguindo provavelmente uma fonte diferente.



92. Mateus é responsável pelo maior número de vezes em que Jesus é chamado «Filho de David» (vide supra n 89); julgamos, por isso que o título da Genealogia poderia ser seu. O título pomposo *Biblos geneasêos/Sepher toledoth* não encaixa com o carácter popular e teológico-midrásico que a Genealogia assume e que parece derivar de uma tradição oral. *Biblos* «livro», ou «registo», é algo que se deve atribuir ao primeiro redactor desta Genealogia. O relato da Conceição Virginal exigia a definição do motivo, sem a qual dificilmente se entenderia a virtude de José, mas não a sua apresentação de uma forma tão solene. O relato da Visita dos Magos também poderia ter sido narrado sem a referência à «geração» em Belém, sobretudo quando sabemos por Lc que a concepção se deu em Nazaré, embora o Nascimento tenha ocorrido em Belém. Em resumo: Mateus poderia ter sido o responsável por acrescentar ao relato prévio três títulos que separam nitidamente as perícopas do texto: «(Eis o) Registo da genealogia de Jesus Cristo, Filho de David, filho de Abraão» (1,1), «A geração de Jesus Cristo foi assim» (1,18), «Jesus foi concebido em Belém da Judeia, nos dias do Rei Herodes» (2,1). Estas três frases poderiam ter um interesse apologetico mas elas não são o centro do relato, como já vimos. Mateus quer deixar claras três ideias: que Jesus é Filho de David, que a sua Conceição Virginal é um facto de enorme transcendência, e que ela se deu em Belém. Esta preocupação do Primeiro Evangelista conduziu a uma nítida separação do texto em três partes, mas podemos perguntar-nos se originariamente foi assim.
93. Vide supra 2.4.2.
94. Já vimos que José é santo porque ao conhecer a gravidez de Maria não procura inquirir sobre a sua culpabilidade mas resolve dar-lhe libelo de repúdio secretamente, manifestando-se cheio de misericórdia. Mas não é aqui que se acaba o relato; José rectifica a sua primeira decisão —que era «justa»— por uma diferente, mais «justa» ainda por corresponder ao Querer Divino. Que José é exaltado na sua obediência é o que se pode concluir pelos relatos dos Sonhos, os quais, com excepção do Sonho de Nazaré, terminam por referir que este homem fez tudo exactamente como lhe tinha pedido o Anjo.
95. Esse é o sentido das duas citações de reflexão que usam uma preposição de finalidade: «para que se cumprisse...» (2,15.23).
96. A mensagem de Mt 1-2, no entanto, está perfeitamente recebida no material próprio de Lc; referimo-nos a Lc 11,27s. A perícopa narra-nos, em plena Secção transjordana, o episódio de uma mulher que louva a Mãe do Senhor pela sua maternidade biológica: bendito o ventre que te trouxe, e os peitos que te nutriram. A esta o Mestre responde: Antes benditos aqueles que escutam a palavra de Deus e a guardam. Parece impossível que Mateus tivesse conhecido este episódio e não o tivesse aproveitado no seu Evangelho; provavelmente deve-se a uma fonte feminina, própria de Lucas, mas a mensagem é exactamente a mesma do Evangelho da Infância de Mt. A benção divina vem não sobre aquele que *actua* mas sobre aquele que permite que *Deus actue*.
97. A. RESCH, defendia que Maria era a fonte comum dos dois Evangelhos da Infância porque não era elogiada em nenhum deles (cfr. *das Kindheitsevangelium...*, op. cit., 20-25); mas Maria em Lc 1-2 é repetidamente elogiada, não

na voz do narrador, é certo (tal como se dá o elogio de José em Mt 1,19), mas na voz do Anjo ou de Isabel (cfr. 1,28.42). Pelo contrário, Mt 1-2 nem uma só vez louva a Mãe de Jesus.

98. Vide supra 2.1.2.
99. Maria em Mt 1-2, é sempre Mãe do Menino ou a Esposa de José; não existe qualquer referência à sua família, estirpe, sentimentos. O seu silêncio é absoluto. HENDRICKX encontra como *leitmotiv* e centro do relato no cap. 2 a expressão «o Menino com Maria a sua Mae» (cfr. 2,13.14.20.21; *Relatos* 64), mas é talvez uma exageração; o centro dos relatos dos sonhos é José como protagonista, e o desígnio divino como motor, que conduz a acção até Nazaré.
100. Recordamos que Mateus não refere o nome do pai de Jesus no episódio da Sinagoga de Nazaré (cfr. 13,55) mas somente a sua profissão. Pelo contrário, em Mt 1-2 Maria começa por ocupar um lugar narrativo de oponente (embora duvidoso) de José, e depois, de mero complemento ao objecto que é o Menino.
101. A possibilidade de uma fonte oral não é difícil de admitir nem sequer para a Genealogia, a qual consta de 10 nomes extra-bíblicos que a memória familiar e a transmissão oral podem reter com facilidade (cfr. JOHNSON, *The Purpose...*, op. cit., 105.108). Sobre a importância da oralidade nesta época cfr. GERHARDSSON, B., *The Gospel Tradition*, in *Symposium*, 511-527; sobre o carácter oral do relato de Mt 1-2 cfr. KNOX, W. L., *The Sources of the Synoptic Gospels. II. St Luke and St Matthew*, Londres, 1957, 126 n 1; KILPATRICK, C. D., *The Origin of the Gospel According to St Matthew*, Oxford, 1946, 54s.
102. Sobre a possibilidade de que o primeiro narrador estivesse em Jerusalém na chegada dos Magos e depois os acompanhasse no seu encontro com Herodes, e os levasse até Belém vide supra 2.2.3.
103. Sobre o presumível regresso a Belém quando José recebe no Sonho do Egito a ordem de voltar à «Terra de Israel» não temos dados seguros mas é aquilo que o texto de Mt 1-2 nos leva a concluir: ele tinha colocado em Belém a geração de Jesus (cfr. 2,1 em Belém, por outro lado, a Sagrada Família tem uma «casa» (*oikian*, 2,11) e como não se menciona outra localidade para viver até ao versículo 23, a presunção sobre a «terra de Israel» a que se refere o Anjo cai sobre a cidade de David.
104. Também para as mães betlemitas Maria fôra um oponente, tal como antes para José.



## SUMARIO

	<u>Pág</u>
APRESENTAÇÃO .....	11
INDICE DA TESE .....	13
BIBLIOGRAFIA DA TESE .....	17

### AS FONTES DE MT 1-2

#### CONTRIBUTOS PARA A EXEGESE DO EVANGELHO DA INFANCIA DE MATEUS

1. Mt 1-2 NO CONTEXTO DO PRIMEIRO EVANGELHO .....	25
2. ANÁLISE LITERÁRIA DE Mt 1-2 .....	26
2.1. A fuga (Mt 2,13-23) .....	26
2.1.1. Os Relatos dos Sonhos (Mt 2,13s.19-23) .....	26
2.1.2. A Matança dos Inocentes (Mt 2,16-18) .....	27
2.1.3. As citações de reflexão (Mt 2,15.17s.23) .....	28
2.2. A Visita dos Magos (Mt 2,1-12) .....	30
2.2.1. Carácter dramático .....	31
2.2.2. Peculiaridades .....	31
2.2.3. Uma solução .....	32
2.3. A Conceição (Mt 1,18-25) .....	33
2.3.1. O sonho da Conceição (Mt 1,18-21.24s) .....	33
2.3.2. A citação de Is 7,14 (Mt 1,22s) .....	34
2.4. A Genealogia (Mt 1,1-17) .....	34
2.4.1. O título (Mt 1,1) .....	35
2.4.2. As Mulheres .....	35
2.4.3. O número catorze .....	36
2.4.4. A comparação com a Genealogia de Lc (Lc 3,23-38) .....	37
3. UMA HIPÓTESE DE TRABALHO: MARIA .....	38
CONCLUSÃO .....	41
CITAS BIBLIOGRÁFICAS .....	43